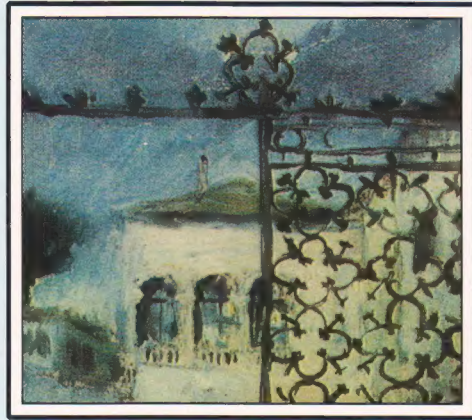


برهان الإمكان والوجوب بين

ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

دراسة نقدية مقارنة



عادل محمود بدر



برهان الإمكان والوجوب

بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

• برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

• تأليف: د. عادل محمود بدر

• الطبعة الأولى: 2006

• جميع الحقوق محفوظة ©

• الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية - اللاذقية - ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 - 41 - 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

برهان الإمكان والوجوب

بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

دار الحوار

إهداء

[إلى العزلة وطن التوحد والذاتية والعلو]
أهدي هذه الكلمات

د. عادل بدر

تصدير عام

“أغبيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! أو متى بعدت حتى تكون الآثار
هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً!
دعاء عرفة للإمام الحسين رضي الله عنه

الفهرس

الصفحة	الموضوع
5	إهداء
7	تصدير عام
11	مدخل
19	أولاً: طور التكوين أو الصورة الأولية لبرهان الإمكان والوجوب عند الفارابي
21	أ - الوصف الفارابي للبرهان
22	ب - وحدة بنية البرهان ومضمونه في أحكام الإمكان والوجوب والعلية
31	ثانياً: طور التفصيل، أو الصورة التفصيلية لبرهان الإمكان والوجوب الفارابي عند ابن سينا.
33	أ - بنية البرهان السينوي والأسس العقلية التي تقوم عليها.
52	ب - مضمون البرهان السينوي في ارتبائه العضوي ببنائه.
65	ج - من رد برهان الإمكان والوجوب إلى البرهان الوجودي (الانطولوجي) إلى تأصيل البرهان الوجودي في تاريخ الفلسفة.
75	ثالثاً: برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية (الأنطولوجية) المتعالية عند صدر الدين الشيرازي.
78	أ - بنية البرهان الشيرازي والأصول التي تقوم عليها:
78	1 - الوجود: بدايته وأصلته وأحكامهما.
96	2 - الوجود: من البساطة إلى التشكيك والتعاقب والوحدة.
114	3 - الإمكان الفقري (الفقر الوجودي)، وارتباطه بالجعل والعلية في الوجود.
145	ب - مضمون البرهان الشيرازي في صورته الوجودية المتعالية:
145	1 - حقيقة الوجود ولزوميتها للغنى والاستغناء.
150	2 - حقيقة الوجود وواجبيته من حيث ارتباطهما بالاحتمية الأزلية والاقتضاء الذاتي.
155	ج - البرهان في صورته الوجودية المتعالية عند الشيرازي
155	أ - برهان الشيرازي على نفي الحاجة للبرهنة على امتناع التسلسل في إثبات وجود الواجب.
157	ب - صيغة البرهان في صورته المتعالية عند الشيرازي.
171	الخاتمة
181	الهوامش
205	المصادر والمراجع العربية والأجنبية

207

أولاً: المصادر والمراجع العربية

207

1 - المصادر العربية (مؤلفات الفارابي ، ابن سينا ، الشيرازي)

209

2 - المصادر العربية

211

3 - المراجع العربية

215

4 - المراجع الأجنبية

بؤرة الانطلاق من القرآن الكريم إلى تأمل مفهوم الوجود وحقيقته.

1- إن برهان الإمكان والوجوب، من حيث كونه نتاجاً للعقل النظري الخالص والرؤية العرفانية الصوفية، فريد في حده ورسمه، لأنه يركز فقط على تأمل مفهوم الوجود وحقيقته لا غير، وإذا كان العقل النظري يركز على حقيقة الوجود في ذاتها دون النظر إلى مصادقاته الخارجية، فإن رؤية العرفان الصوفي لا ترى لغير وجود الله تعالى وجوداً، من حيث كونه هو الحق المتعالى، لأن ما غيره إن هو إلا تجل من تجلياته، أو رشحه من أنواره سبحانه وتعالى.

2- وإذا كانت رؤية الفارابى ومن بعده ابن سينا قد ركزت على الوجود "كمفهوم" لانبثاق رؤيتهما من العقل النظري الخالص، فإن رؤية الشيرازى قد جمعت في مكنونها بين اتجاه العقل والوجدان الصوفي العرفانى، حتى صارت الرؤية الفلسفية، في شكلها الجديد، مع فيلسوف شيراز، مطابقة لرؤية العرفان الصوفي. ولأن ذلك كذلك فإن هذا البرهان ليس له نظير على الإطلاق في الفكر الفلسفي اليونانى السابق، لأنه كما سوف نعرف تفصيلاً فيما بعد، يُسقط عامل التوسط في البرهنة على وجود الحق تعالى، إذ يبرهن على وجود الواجب تعالى بنفس وجوده لا بغيره، وهو من جهة أخرى لا يستند إلى أي قضية فلسفية أخرى للتوصل إلى مطلوب البرهنة، على حين أننا نجد أشهر البراهين اليونانية عند أرسطو في الدلالة على وجود الإله تعتمد على وسائط الحركة والعلية الطبيعية ووجود النظام الطبيعي.

3- وفي بحثنا عن بؤرة الانطلاق في هذا البرهان، وفي مراحل الثلاث: التكوين مع الفارابي والتفصيل مع ابن سينا والنهاية الأنطولوجية المتعالية عند الشيرازي، نجد أنها تشع وبجلاء من القرآن الكريم، وتلتصق التصاقاً وثيقاً بالنزعة الدينية عند الفلاسفة الثلاثة. ورغم أن الفارابي تحدث عن رؤية إزدواجية تعبر عن طريقين للوصول إلى الحق تعالى، وذلك في رسالته "فصوص الحكم"⁽¹⁾ إلا أنه أشار في نهاية النص الذي تحدث فيه عن طريق الوصول إلى الحق تعالى، إلى رأيه الديني الخالص عندما استشهد بآية من القرآن الكريم وهي: (آية 53 من سورة فصلت) فقال: "لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا." (بسم الله الرحمن الرحيم) سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. [صدق الله العظيم]] "فهو يشير إلى طريق النظر العقلي في عالم الخلق حيث يتوسط المخلوق لكي يدل على خالقه، بارتفاع العقل في تأملاته من ظواهر الخلق، صعوداً نحو الخالق تعالى، كما يفعل فلاسفة الطبيعة في الاستدلال بوجود الحركة على وجود محرك، وباستحالة اتصال المحركات إلى ما لانهاية، على وجود محرك أول لا يتحرك كما هو الحال عند أرسطو، أو يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول لمنظومة الحركة في الكون أو الطبيعة، وكما هو حال المتكلمين في استدلالهم على وجود الخالق من حدوث الأجسام وأعراضها. كما يشير الفارابي إلى طريق الحكمة الحقة أو ما يطلق عليه الحكمة الإلهية، الذي لا يستدل فيه بالمخلوق على الخالق، بل يتم الاستدلال بالنظر في الوجود ذاته، والاتفات إلى الحق المتعالى دون النظر إلى سواه، انطلاقاً من أن التأمل الحقيقي لا يتحقق في غيره، وهو التأمل الذي يتبعه رؤية الوجود من حيث هويته مع ذاته، ثم من حيث كونه واجباً وممكناً، انطلاقاً من أن الوجود الحق ما دام واجباً في ذاته ولذاته، فلا بد وأن يكون كل ما عداه ممكناً في ذاته، وما يتبع

ذلك كله من البرهنة على أن الوجود الواجب هو الله تعالى، وأنه يدل بذاته على ذاته، وأنه بالنظر إلى معنى الوجوب والإمكان، يستدل على صفاته، كما يستدل بصفاته على كيفية صدور أفعاله تعالى عنه واحداً واحداً.

4- ولقد تابع ابن سينا رؤية الفارابي حتى النهاية في انطلاقه من المنزع الديني الصادر مباشرة عن القرآن الكريم، فيهدف في شرحه على كتاب "اللام منكرًا للمسلك الأرسطي بقوله: "واعجزاه!! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل وجود!!". قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات: فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود... والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء، فهو الأول، وهو الحق، وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجب كل شيء سواه... فإذاً بمبدأ مثل هذا علقت السماء... يعني فإذاً بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته، عقله غيره أو لم يعقله...⁽²⁾ ثم يؤكد رؤيته في كتابه الإشارات والتنبيهات بقوله: "وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق) أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟)، أقول: أن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه"⁽³⁾، وواضح أن ابن سينا يؤكد نفس الطريقتين اللذين أكدهما الفارابي قبله في الدلالة على الحق، وهما الطريق الصاعد من الخلق إلى الحق، والطريق الهابط من الحق إلى الخلق، لكن ابن سينا يؤكد أن الطريق الثاني هو الطريق الحقيقي في الدلالة على وجود الحق، لأنه لا يثبت الحق إلا عن طريق الحق ذاته، بالنظر إلى ذات الوجود فقط، عندما يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدايته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"⁽⁴⁾. فليس هناك من دلالة صادقة على وجود الحق إلا الحق ذاته، فلا يدل على

ذاته سوى ذاته، ثم يدل بذاته على كل شيء في الوجود، وهو يؤكد في كتابه التعليقات ذلك من جديد" الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك البارى هو الحق وما سواه باطل. كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال "شهد الله أنه لا إله إلا هو" (سورة آل عمران: آية 18) ⁽⁵⁾.

5- أما صدر الدين الشيرازي فقد أكد أن بؤرة الانطلاق في السلوك نحو وجود الحق تعالى ترتبط في النظر إلى طبيعة الوجود المساوقة لوجوب الوجود، دون وساطة، مشيراً إلى النزعة الدينية ولتأكيد الصدور عن آيات القرآن الكريم كما فعل رافداه الحكيمان من قبل، فالطريق الحق هنا هو ما "لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق هو عين المقصود هو سبيل الصديقين الذي يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء (كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره (كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك) وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى: "أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة" (سورة يوسف آية 108) ⁽⁶⁾ وعلى الرغم من أن الشيرازي يشير في النص السابق إلى نفس الطريقين لإثبات وجود الواجب تعالى، كما فعل الفارابي وابن سينا، مؤكداً أن الطريق الحقيقي هو طريق الصديقين الذين يستشهدون تعالى عليه، لكونه يدل على ذاته بذاته، بل إنه سبحانه يدل

بذاته على ما سواه. إلا أن الشيرازي يقفز فوق الدليل الصديقي (الإمكان والوجوب) بمعناه الفارابي السينوي، وينتقل من الوجود من حيث كونه مفهوماً إلى الوجود في حقيقته. وحقيقة الوجود تكشف في حكمته المتعالية عن أن برهان الحكيمين السابقين لا يحتوى على الكمال المطلوب، إذ أنه برغم انتفاء دور المخلوقات كواسطة في هذا البرهان، لكنه في نظر صاحب الأسفار يشبه برهان الحدوث عند المتكلمين، وبرهان الحركة عند فلاسفة الطبيعة. ويرتد ذلك في رؤيته إلى بقاء الواسطة في الدلالة على الحق في صورة (الإمكان) الذي هو من خواص الماهية، فقد حل الإمكان كواسطة بحسب الواقع في هذا البرهان كبديل للمخلوقات. ولذا يعد برهان ابن سينا مثل سائر البراهين الأخرى. ولهذا يشير الشيرازي عند نهاية كتابه "المشاعر" إلى البرهان المسمى ببرهان الصديقين عندما يقول: "وغير هؤلاء (الصديقين) يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك"⁽⁷⁾ وفي النص السابق يشير الشيرازي إلى ابن سينا في قوله "كجمهور الفلاسفة بالإمكان"، ورغم أنه يؤكد أن البرهان السينوي أقرب البراهين إلى برهان الصديقين، إلا أنه يختلف في جوهره عن برهان الصديقين الذي يقوم في نظر صاحب الأسفار على حقيقة الوجود لا مفهومه، وحقيقة الوجود ترتبط في جوهرها بالبدهاة، وبأنه حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا من حيث الكمال والنقص والشدة والضعف، كما أن هذه الحقيقة تدل على كونها متحققة في الواقع تحقّقاً أصيلاً، إذ أن أصالة الوجود لا تعنى إلا أن ماله التحقق هو حقيقة الوجود لا الماهية التي هي موجودة بالعرض والمجاز. ومن خلال ذلك يرى الشيرازي أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة، بمعنى أن الاختلاف الذي يرتبط بحقيقة الوجود وتقبله هذه الحقيقة هو اختلاف تشكيكي تعاقبي، أي ذو مراتب، بمعنى أن الحقيقة الوجودية تعبر عن الوحدة في عين الكثرة و الكثرة في عين الوحدة، وهو الأمر الذي حدى بالشيرازي إلى القول أن حقيقة الوجود موجودة، بمعنى أنها عين الوجودية ويستحيل عليها العدم، ومن ثم لم تكن مشروطة بأي شرط، وليست

مقيدة بأي قيد. ومن هنا كان الوجود وبحكم كونه موجوداً إنما هو موجود، بحيث لا يكون لوجوده منطاً ما، وكل شيء يرتد إلى حقيقة هذا الوجود، لأنه لا وجود لحقيقة سواه، وعندئذ انتهى الشيرازي إلى أن الوجود في ذاته يساوي انتفاء المشروطية بأي شيء آخر، وهذا لا يعنى إلا أنه يساوي الوجود الذاتي الأزلي، كما يساوي صفاته كالكمال والعظمة والشدة والفعلية، ومن ثم كانت حقيقة الوجود، بقطع النظر عن أي تعين يلحقها من الخارج تساوي الذات الأزلية، بمعنى أن أصالة الوجود عند الشيرازي لا تقودنا إلا إلى ذات الحق لا إلى شيء آخر، وبالتالي فإن ما سوى الحق تعالى لا يتعدى إلا أن يكون تجلياته وظهوراته وآثاره وأفعاله. وهذا لا يعنى قبول الشيرازي للنظرية الصوفية في نفي العلية والمعلولية أساساً، بل نفي الإمكان والممكن، كما فعل ابن عربي⁽⁸⁾ على فرض هو عدم الوجود الحقيقي للأشياء، إذ الموجود حقيقة هو ذات الحق وشؤونه وأسمائه، ذلك أن الشيرازي يرى أن قبول النظرية الصوفية السابقة باطل ينشأ عن وهم مؤداه الجهل بادراك حقيقة مفهوم العلية والمعلولية، فيظن أن العلية ما هي إلا إفراز شيئاً في نحو الخارج من ذاتها، باعتبارها لونا من ألوان الولادة المفروضة للعلة، بحيث تكون حاجة المعلول لعلته مثل حاجة الطفل لأمه. وحقيقة مفهوم العلية والمعلولية عند الشيرازي، وهي إحدى أفكاره الهامة والخاصة، إنما تتجلى في اعتباره أن العلة مقومة لوجود معلولها، بمعنى أن المعلول هو عين الارتباط والتعلق والارتهان والحاجة بعلته، بحيث أن معنى المعلولية مساو ومساوق لمعنى الظهور والشأنية على حد قوله، لأن المعلول هو شأن من شؤون العلة وظهوراتها وتجلياتها، إذ المعلول هو بالضرورة من لوازم علته "... ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته (العلة) لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، من هويته مصداق للحكم عليه بالافتضاء والتأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته فالمعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك"⁽⁹⁾. وهذا هو ما جعل العلامة الطباطبائي يؤكد أن العلة التي تمنح الوجود للمعلول، عند الشيرازي، من الواجب أن يكون بينها وبين معلولها سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره

عنها، لأن ذلك يبطل كون أي علة علة لأي معلول دون مناسبة ذاتية على الإطلاق، بالضبط كما لا يصح القول بصدور الحرارة عن النار دون أن يكون هناك مناسبة ذاتية بينهما "فمن الواجب أن يكون بين، المعلول وعلته نسخة ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولاً لكل شيء"⁽¹⁰⁾.

6- وهكذا فإن بؤرة انطلاق المراحل الثلاث لبرهان الإمكان والوجوب، يرتد إلى القرآن الكريم الذي يحيل إلى تأمل الوجود في ذاته انتقالاً من المفهوم الخاص بالوجود عند الفارابي وابن سينا إلى حقيقة الوجود في ذاته من حيث أصالته وكونه حقيقة عينية واحدة وبسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والقوة والضعف عند الشيرازي. غير أن ما تقدم يوحى في جوهره أن برهان الإمكان والوجوب ليس إلا البرهان الأنطولوجي الذي نسب خطأ في إبداعه إلى "أنسلم" Anselm في العصر الوسيط ثم إلى ديكرت في عصر النهضة، وما هو إلا نتيجة أصيلة تولدت عن الاتصال الوثيق بين بعض نظريات علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وأعني بالذات نظرية الصفات خاصة عند المعتزلة، التي وحدت بين الذات والصفات، انطلاقاً من مبدأ الهوية وعدم التناقض، والتي حددت بابن سينا أن يجعل العقل مطابقاً لمعقولاته، من حيث أنه في هوية مع ذاته المتطابقة مع معقولاتها، في حضور هذه الذات لذاتها وشعورها الدائم بذاتها، في برهان "الرجل الطائر" الذي تمخض عنه بالضرورة نقطة الانطلاق نحو إثبات وجود المبدأ الأول، أو الواجب تعالى، من فطرية فكرة الكمال في النفس، والانتقال من الفكر إلى الوجود، ومن الداخل إلى الخارج، ومن الذهن إلى وجود الله تعالى الواجب الوجود من جميع جهاته في الخارج، أو ما عرف في تاريخ الفلسفة بالدليل الوجودي الأنطولوجي وهو ما سوف نأتى على بيانه لاحقاً، مع أننى أتيت في بحث سابق على طرف من بيانه عند ابن سينا ونقد الغزالي له⁽¹¹⁾. وهذا يسقط كل الدعاوى الساذجة التي تجهل المكانة الحقيقية للفلسفة الإسلامية، وترد كل إبداعاتها إلى الغير الأوروبي في العصرين الوسيط والحديث، ومن ثم نفهم أن الفلسفة الإسلامية في جوهرها ليست إعادة صياغة للفلسفة اليونانية

وكتابتها باللغة العربية، كما زعم بعض المستشرقين بإصرارهم على نفي التجربة الفلسفية عند المسلمين، والقول بأن أعمالهم في إطار الفلسفة لا تتجاوز دور ساعى البريد، وذلك لأن دلالة الإبداع الإسلامى في الفلسفة واضح جلى إذا عرفنا أن المسلمين تلقوا عن الفلسفة اليونانية مائتى مسألة تقريباً، ثم رفعوا رصيد المسائل الفلسفية إلى سبعمائة مسألة، حتى أن إبداعهم امتد إلى نحو تطوير المسائل التي تلقوها عن اليونان كذلك⁽¹²⁾، فأعيد إنتاج بعضها في ضوء منظومة التفكير الإسلامى، وذلك لأنه من العسير، بل ومن اللاجدوى أن نحاول تفكيك حياة المسلمين العقلية عن الحياة الدينية التي تشكلت من روح الوحي الإسلامى بالدرجة الأولى، وهو محيط يختلف على وجه الإطلاق عن المحيط الذي نشأت فيه الفلسفة اليونانية، ذلك أنه لا يمكن الفصل، إلا بمنطق التعسف وحده بين حياة المسلمين الدينية وحياتهم الفلسفية.

7- ولا ننسى أننا لن نجد ديناً يدعو إلى التأمل والتفكير العقلى واستخدام الاستدلال والبرهان للكشف عن حقائق الوجود في داخل الإنسان وخارجه، بصورة أكثر كثافة من الدين الإسلامى، وهو ما يكشف عن أن الحياة العقلية والتأمل الفلسفي عند المسلمين نشأ من رحم حياتهم الدينية التي تدثرت بالوحي القرآني الكريم وبالسنة النبوية المطهرة. وهذا البحث مما له دلالة واضحة على هذا المسلك الشريف، والبرهان الصديقي على وجود الله تعالى، وهو البرهان الوجودى الذي ينطلق من أن الدلالة الحقيقية على الوجود ليست إلا ذات الوجود لا غير، وهو ما يبرهن على كونه أعلى صور الإبداع العقلى الخالص، والإنتاج الأصيل للفلسفة الإسلامية، وهو مالا نجد له أثراً يذكر للفلسفة اليونانية عليه، لأن هذا الدليل هو كما ذكرت آنفاً ينطلق من مفهوم الوجود وحقيقته دون النظر إلى مصادقاته الخارجية وهو مالا ينطبق على براهين وجود الإله عند اليونان.

أولاً: طور التكوين أو الصورة الأولانية لبرهان

الإمكان والوجوب عند الفارابي

ترتبط الصورة التي ابتدعها الفارابي لبرهان الإمكان والوجوب، بالبنية التي تشكل الإطار العام للبرهان الذي يحوى في داخله مضمون البرهان ذاته وفحواه، كما تقوم هذه البنية على أحكام الإمكان والوجوب والعلية، بحيث أن الارتباط بين هذه الأحكام وبنية البرهان ضرورى، لأنه لا قيام لها بدون الأحكام التي توطد دعائمها، بحيث يجعلها ترتبط بالمضمون ارتباطاً ضرورياً وثيقاً. والآن أتجه إلى الحديث عن بنية البرهان عند الفارابي والأحكام التي تقوم عليه، ثم أتجه من البنية إلى المضمون، حتى تكتمل صورة البرهان في طوره التكويني، أو صورته الأولانية، كما ألمحت آنفاً.

أ- الوصف الفارابي للبرهان:

8- تعتمد أحكام الإمكان والوجوب والعلية التي تشكل بنية البرهان بوصفها الإطار العام الذي يحيط بمضمون هذا البرهان، على الصيغة التي وضعها أبو نصر الفارابي لهذا البرهان، وهى الصيغة التي نجدها في كتابه ثمانية رسائل، وبالتحديد في رسالة "عيون المسائل" حيث يقول الفارابي: "أن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وان كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل

الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول. فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص فوجوده إذن تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية⁽¹³⁾.

ب - وحدة بنية البرهان ومضمونه في أحكام الإمكان والوجوب والعلية:

9- إن أول ما يلفت نظر المتأمل لهذه الصياغة هو لغة المصطلحات التي يستخدمها الفارابي للدلالة على وجود الحق تعالى، وهي اصطلاحات في مظهرها وفحواها تنم عن البيئة الحضارية والثقافية الجديدة التي انبثقت عنها هذه الاصطلاحات لكي تدل على محيط ثقافي حضاري جديد يختلف في جوهره عن المحيط الثقافي اليوناني الذي شاعت فيه براهين وجود الإله، وليس الأمر قاصرا على استبدال لفظة بلفظة، ولكن الحقيقة تنبثق من دلالة المصطلح ذاته، وما يشير إليه. فالفارابي حينما وضع اصطلاحات الواجب والممكن بدلا من المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، وبرغم أنه استعار اصطلاح واجب الوجود من أرسطو، إلا أنه أسبغ عليه معنى جديدا لا عهد لأرسطو به، لأن الفارابي يدين به لإله القرآن الكريم، فواجب الوجود في صلته بالممكن المقابل له، أصبح موجدا له في الخارج وموجبا ومحققا له، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كان من ذاته عند المعلم الأول، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد، ومن هنا تجاوز الفارابي المنظور الأرسطي في فهم الواجب وعلاقته بالممكن⁽¹⁴⁾. وليس الأمر خاصاً بتجاوز الفارابي للمعنى الأرسطي، وإنما هو يرتبط بصورة أخص بظاهرة التشكل الكاذب pseudo-morphism وهي ظاهرة لغوية تحدث بين الحضارات، حيث تستعير الحضارة اللاحقة من سابقتها ألفاظا، وتعتبر من خلالها، عن معانيها الخاصة، بحيث تتحول الألفاظ القديمة إلى

قوالب فارغة تحمل مضموناً جديداً، يخص الحضارة المستعيرة، ويعبر عن أصولها ومضامينها الذاتية، وهو ما حدث مع الفارابي بالنسبة لأرسطو⁽¹⁵⁾.

10- وبالنظر إلى بنية هذا البرهان نرى أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنظور العقلي الخالص، وتعتمد على العقل في التقسيم الثنائي للوجود من حيث هو واجب وممكن، بحيث أن الوسط بينهما مرفوع إلا أن يكون الوجود الممتنع أو المستحيل، وهو من حيث ذاته، مرفوع بالضرورة، فالوجود إما واجب وإما ممكن ولا سبيل إلى غيرهما، في منظور العقل ورؤيته. ومن هنا فالتصور العقلي الفارابي للوجود يحصر الوجود في الواجب والممكن، ويضيف الممتنع أو المستحيل كفرض اعتباري، ويربط هذا التصور بمفهوم الضرورة، فالواجب ضروري الوجود، والممتنع أو المستحيل ضروري العدم، بينما الممكن لا هو موجود ولا هو معدوم، لأنه بين بين، أي يتساوى فيه الوجود والعدم، بمعنى أن ضرورتى الوجود والعدم قد سلبتا عنه، فهو ممكن الوجود والتحقق بالفعل، وممكن العدم والامتناع والقوة بنفس الدرجة. ومن هنا فإن بنية البرهان الفارابي، كما أنها تقوم على معنى الضرورة وترتبط بها، فإنها ترتبط أيضاً بتباعد مادتي الوجود والاستحالة أو الامتناع، من منظور الضرورة، فضرورة الوجود والوجود أو التحقق الفعلي، تتنافر مع ضرورة الامتناع، لأنهما لا تجتمعان معاً، على أي صورة، في أي مسألة على الإطلاق، فالممكن إما أن يتعلق بالوجوب فيكون موجوداً واجباً، بتحقيقه الفعلي عن طريق غيره، وإما أن يتعلق بالامتناع فيكون ممتنع التحقق بالضرورة، ولا ثالث لهما، لأن النقيضين لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، إذ لا بد وأن يصدق أحدهما دون الآخر.

11- والواضح بالقطع فيما سبق أن ممكن الوجود، كما هو في نص الفارابي السابق ذكره، هو الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، بمعنى أنه لا بد من شيء غيره يخرج به إلى الوجود، ويكون هذا الشيء بالنسبة له، بمثابة السبب والعلة له، لأنه به سيكون موجوداً واجباً، لا بذاته، وإنما بغيره. فتواجد الممكن وتحقيقه لا يتأتى عن طريق ذاته، لأن وجوده في ذاته يساوى عدمه في ذاته، فلا قدرة له على ترجيح أحدهما على الآخر، ومن ثم

فمن الضروري أن يخرج غيرهِ إلى حيز الوجود، وإلا ظل معدوماً وممتنعاً. وهذا هو معنى الممكن في ذاته، أعني أن إمكان الممكن ليس إلا قبول الشيء الذي هو ممكن للوجود، بنفس درجة قبوله للعدم والامتناع، ومن ثم كان تحققه لا يرتد إلى ذاته إطلاقاً، لأن ذاته - إن صح التعبير - عارية في ذاتها من ضرورتى الوجود والعدم، لأن تساوى ضرورة الوجود والعدم في الممكن، راجع إلى منظور الواجب إليه، وهو العامل الفعال الخارج عن ذات الممكن، الذي إن خرج إلى الوجود والتحقق الفعلى، فبهذا العامل الفعال وحده، الذي منحه الانتقال من القوة إلى الفعل والوجوب الوجودى. وهذا يعنى من الجانب الآخر، أن الممكن لو ظل في حيز الإمكان والقوة، ولم يخرج إلى الوجود مطلقاً، لصار ممتنعاً، وامتناعه الضرورى حينئذ يرتبط أيضاً بعلة حجبت عنه نور الوجود، وقضت عليه ظلال العدم المطلق، فالممكن الممتنع - إن جاز التعبير - هو الممكن الذي فقد العلة التي تمنحه القدرة على التحقق والتواجد في العالم، أو إن شئت الدقة، فالعلة أفقدته القدرة على التحقق الآنى في الوجود، كالنور الذي يمتنع وجوده قبل شروق الشمس، لأنه في ذاته ممكن الوجود قبل طلوعها، فإذا طلعت كان النور واجب الوجود بغيره، أي نتيجة أو معلولاً حتمياً لعلته الضرورية وهى الشمس، وإلا لصار ممتنع الوجود في ذاته. وذلك هو ما نعينه بحال بقاء الممكن في نطاق الإمكان الخالص، أو الماهية المحضة، وعدم انتقاله للوجود، وحال تحققه ووجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وانتقاله إلى الهوية والتشخص. ومن ثم فإن الممكن الممتنع إنما يصير ممتنعاً عندما يفقد علته التي تحيله إلى الوجود بفعلها فيه، وهذا هو ما يقال عن كون علة العدم هى عدم العلة.

12- والنتيجة اللازمة عما تقدم أنه في الواقع العينى لا وجود إلا للواجب والممكن فقط، لأن القسمه العقلية عندما تضع في اعتبارها الواقع، فلا وجود إلا للقسمه الثنائيه السابقه، أما باعتبار المفاهيم فهى تفرض مفهوم الممتنع مع مفهومى الواجب والممكن من جهة علاقته بالوجود، ومن ثم فإن التجاوز العقلى لدائرة المفاهيم يسقط من حسابه تماماً الممتنع الوجود، لأن الواقع الفعلى لا علاقة له بالامتناع، فلا أثر فيه لممتنع، إذ الواقع الفعلى وأشياؤه إما

واجبة أو ممكنة ولا ثالث لهما، كما قلت آنفاً. وفي النهاية فإن الإمكان ينصرف إلى ما سلب عنه حكم الضرورة في الوجود والعدم معاً، فهو واقع بين الوجود والعدم، ومن ثم كان الإمكان في ذاته مساوياً للحال، وما هو في منزلة بين المنزلتين، بالمعنى الاعتزالي، فحاله أنه ليس وجوداً ضرورياً في ذاته، وليس ممتنعاً بالضرورة في ذاته، بل كما قلت، في منزلة بين منزلتين هما الوجود والعدم.

13- ويمكننا الآن أن نستنبط أحكام الممكن أو الإمكان، من حيث علاقتها ببنية البرهان الفارابي، من كون الممكن هو الذات التي لا تحوز في ذاتها أي معنى للضرورة مطلقاً، لأن الضرورة التي قد تفرض عليها إنما تأتيها من الخارج، من علتها، التي تجعلها إما موجودة بالفعل، وإما معدومة بالفعل بحجب نور الوجود عنها. وعليه فإن عدم تحقق الممكن إنما ينصرف إلى العلة المعدومة التي إن وجدت أخرجته إلى حيز الوجود، فغياب علته هو السبب الجوهرى في لا تحققه. وهكذا فعلاقة الممكن بالوجود ليست ضرورية، لأنها لو كانت كذلك لكان تحقق الممكن حتمياً، وهو ليس كذلك، بدليل أن الممكن عار في ذاته من ضرورتى الوجود والعدم معاً، ومن هنا لا يكون مستحيلاً إمكانية فرض عدم وجود الممكن، بل هذه الاستحالة واردة كالوجود سواء بسواء، لأن حال الممكن لا يتوقف على ذاته، إذ هو واقع بين الوجود والعدم، المفروض عليه من خارج، أي من علته أو سببه، فليس هناك استحالة من فرضنا عدم خروج الممكن إلى الواقع الفعلى، أو التحقق الوجوبى. ومن ثم فإذا وجدت علته كان موجوداً، وإذا غابت علته، فليس هناك إمكانية لتحقيق دونها، فهذا التحقق يحمل صبغة الاستحالة، لأن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من علته، فتواجد الممكن يرتبط ارتباطاً ضرورياً بحتمية وجود علته، بحيث أن ممكن الوجود إن تحقق وجوده في الخارج، فإن علة غيره أوجدته، فجعلته واجب الوجود بغيره أي بعلته. وهذا هو الحكم الجديد الذي يحمله معنى الإمكان للممكن، أنه واجب الوجود بغيره، الذي طبقناه آنفاً على علاقة النور الممكن بظهور وشروق الشمس التي هى علة له، فالنور بإشراق الشمس يصير موجوداً بغيره، أو كما قال الفارابي في نصه السابق "واجب الوجود بغيره".

وهكذا كان وجوب الممكن في وجوده متعلقاً بغيره، لأن مناط الحقيقة هنا أن احتياج الممكن إلى العلة المؤثرة هو من البديهيات الأولية التي لا يمكن للعقل أن يرفضها، فهي لا تحتاج إلى برهان، لأنها واضحة بذاتها، لأن تردد العقل في قبول هذه البديهية دليل على عدم تصوره للقضية بصورة صحيحة، "ذلك أنه إذا كان لدينا ميزان دقيق وحساس للغاية، وكفتاه متوازنتان جداً، فهل يمكن أن ترجح إحدى الكفتين على الأخرى دونما سبب، كما لو كان السبب وضع ثقل في أحد الكفتين... إن تحقق رجحان إحدى الكفتين بلا سبب مستحيل، وإن استحالة من البديهيات، وهو ما يعبر عنه: باستحالة الترجيح بلا مرجح. لأن رجحان أحد الأمرين المتساويين من جميع الجهات على الأمر الآخر من دون علة أو مؤثر، هو من القضايا التي لا يقبلها العقل..."⁽¹⁶⁾، وهنا يصير الممكن بذاته مقابلاً للواجب بذاته، والممكن بذاته عندما يتحول إلى واجب بغيره عن طريق علته الخاصة، فإن هذا المعنى للوجوب بالنسبة لذاتي الإمكان لا يوجب ثمة تعارض بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، ذلك أن الشيء الممكن بحسب ذاته لا يقتضي، كما ذكرت آنفاً، الوجود والعدم، لأنه واقع في منزلة بينهما، ولكن وجود الممكن يصير ضرورياً لاعن طريق ذاته، بل بأمر آخر وراء ذاته، فصفة الإمكان للممكن لا ترتفع بتحقيقه العيني، وحمله لصفة الوجوب بالغير، لأن الأمرين الذين لا يجتمعان هما ما يتعلقان ذاتياً بالإمكان والوجوب، أعني الإمكان الذاتي والوجوب الذاتي، ومن ثم كان صحيحاً أن يجتمع معاً الإمكان الذاتي للشيء مع وجوبه وتحقيقه بالغير، لأن الإمكان الذاتي هو ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لأنه منزلة أو حال يقع بينهما، بمعنى أنها حال أو صفة سلبت عنها ضرورتى الوجود والعدم معاً، ومن هنا كان الوجوب بالغير هو حال الممكن حين تحقيقه، وهذه الحال صفة لازمة له عندما نتكلم عن وجوب وجود الشيء الممكن في الواقع العيني، ومن ثم كان وجوب الوجود بالغير لازم لتحقيق الممكن الوجود في الواقع العيني الفعلي بواسطة علته المؤثرة أو المرجحة له، وذلك لأن الإمكان الذاتي لا يتنافى مع الوجوب الغيرى، وهو ما سوف يصوغه ابن سينا بعد ذلك تفصيلاً بقوله: "الممكن من ذاته أن يكون ليس، ومن علته أن يكون أيس..."⁽¹⁷⁾.

14- فالممكن من حيث ذاته عدم، لأن اقتضاء وجوده يرتبط بالضرورة بعلة التي تمنحه "الأيس" أو الوجود، ومن هنا كان محفوفا بالضرورتين والإمتناعين، فهو لا يخرج عنهما، كما سبق. وتنقلنا رؤية العقل في قسمته الثنائية للوجود إلى إلغاء علاقة الإمكان بالحدوث الزماني الذي افترضه المتكلمون في علاقة المعلول بعلة، فاحتياج المعلول لعلة يكمن في الحدث، فهو مناط الاحتياج، بمعنى أن حدوث الشيء بعد عدمه، يدفعه نحو علة التي أوجدته، وإلا كان مستغنياً عنها، فلا يكون حينئذ حادثاً، لأن الاستغناء عن العلة في التوجه الكلامي يترد إلى انتفاء الحدث، وبالتالي ترجيح معنى القدم والأزلية، فالذي يستغنى عن الاحتياج لا يكون إلا قديماً أزلياً في التوجه الكلامي بصفة عامة. غير أن منشأ الحاجة، كما تصوره الفارابي وابن سينا من بعده، ليس هو الحدث، وإنما هو الإمكان. فالشيء الذي من ماهيته أن يكون ممكن الوجود، أي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، يحتاج إلى علة موجودة له، وهذا يجعله مختلفاً عن العلة الأولانية من حيث كونها واجبة الوجود في ذاتها، لأنها تستغنى عن الحاجة لأن ماهيتها ليست معنى الإمكان، فوجودها الماهوي عار بشكل مطلق عن الإمكان.

15- وهكذا فمناط احتياج الممكن إلى علة توجده، هو الفقر الذاتي الذي يعاني منه الممكن، فيحتاج إلى عون خارجي يعينه على الخروج إلى حيز الوجود، إن فقره الوجودي يجعله خلاء من معنى الوجود، ومن هنا كان ملأه الوجودي ليس متحققاً إلا في علة الموجدة الموجبة لوجوده، غير أن ارتباط الإمكان بالفقر سوف يفصله الشيرازي فيما بعد. والخلاصة هنا أن وجود الممكن يرتبط بالحدوث الذاتي عند الفارابي لا الحدث الزماني، فالإمكان بالنسبة للممكن يمتد وجوده في الأزل على سبيل الحدث الذاتي فقط، لهذا كان مناط الاحتياج إلى العلة ليس الزمان أو الحدث وإنما هو الإمكان⁽¹⁸⁾.

16- ويطرئ على ما سبق من أحكام الممكن، بطلان التسلسل والدور، ذلك أنه لما كان ممكن الوجود ليس له وجوب الوجود أو ضرورته من ذاته، ومن ثم فإنه يستمد وجوبه وتحققه من غيره أو علة، فمن المحال أن يوجد بدون علة، ولما كان معنى الإمكان، في النص الفارابي المذكور آنفاً، في ارتباطه بمعنى الوجوب الغيري لا ينفك عن الأزل في حدوثه الذاتي، فإن هذا المعنى يسقط

تسلسل العلل التي تعطى الوجود إلى ما لانهاية، وبعبارات أخرى أكثر توضيحاً نقول: "إن للممكن حالين: حال بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وتشخصه أو انتقاله إلى الهوية. والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول وهو الله تعالى..."⁽¹⁹⁾ والمعنى الذي ذكرته آنفاً، وهو أن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود، من القوة (الإمكان - الاستعداد) إلى الفعل (التحقق - الوجود)، يرتبط بأنه لما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لانهاية، فلا بد للأشياء الممكنة أن تنتهي إلى شيء واجب، هو الموجود الأول بذاته ولذاته، والذي يمنح الوجود لكل ممكن الوجود، وهو ما عبر عنه الفارابي في بداية رسالته "الدعوى القلبية" بقوله: "إن الوجود والوجوب والإمكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر، بل هي معاني واضحة في الذهن... والأمور الممكنة الوجود ولا يجوز أن تترقى في العلية والمعلولية إلى ما لانهاية ولا أن يكون دور، بل ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول..."⁽²⁰⁾، وعملية نفي التسلسل اللانهائي العلي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بضرورة الوقوف عند الموجود الأول، الواجب بذاته، بل أيضاً لأن افتراض أن الممكن يستمد وجوده من علته. وهذه العلة نفسها تصير معلولة لعلّة أخرى فوقها وهكذا إلى ما لانهاية، فإن حكم جميع من في السلسلة من العلل والمعلولات سيصير في حكم الواحد، بمعنى أن السلسلة على طولها التصاعدي تصبح جميعاً واجبة الوجود بغيرها، وهو ما يترتب عليه ما يقوله العلامة مرتضى المطهرى: "أن السلسلة بطولها اللامتناهي ستغدو فاقدة لأي موجود على نحو الحقيقة، فكيف ستكون منشأ الوجود؟ - وهذا الأمر ينفي الدور الذي يعنى أن شيئاً أوجدته أنت، فيوجدك هو!، ومن ثم فبطلانه بديهى، لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود، وهو ضروري الاستحالة"⁽²¹⁾. والنتيجة اللازمة عن أحكام الممكن، أن الممكن لا وجود له في حقيقة الأمر، لأن الموجود في عين الواقع هو الواجب بغيره الذي تمثله جميع الأشياء المتحققة بفعل الواجب بذاته.

17- ويترتب على ما سبق من أحكام الإمكان وارتباطها بالعلية، أحكام الواجب الوجود، وهي أحكام واضحة جلية في حديثي السالف عن الممكن

وعلاقته بالوجود الواجب خلال استخلاصي لأحكام الممكن من نص الفارابي المذكور آنفاً، ويمكن إجمال هذه الأحكام في أن وجود واجب الوجود ثابت الوجود لا محالة، فضرورة وجوده سبحانه وتعالى ضرورة مطلقة. وهنا فواجب الوجود بذاته هو ما ليس معلولاً ولا مؤلفاً بأي صورة من التأليف الحسي أو العقلي أو حتى المنطقي، والمحال لازم من عدمه لزوماً ذاتياً. وبفرض أن الباري من الممكنات - تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً - لزم أن يكون ناشئ عن غيره، وهذا الغير بدوره إما أن نفرضه ممكناً أو واجباً، فإذا فرضناه ممكناً تسلسل الفرض إلى ما لانهاية، وبفرضه واجباً بقي لنا النظر إلى أي قسمي الواجب هو؟ فإذا كان واجباً بغيره - وهو المعلول - كان مفتقراً إلى علته، وهذه العلة تفتقر إلى علتها، إذ أنه هو عينه الممكن من حيث ذاته، وقد مر حكمه، وإذا لم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته، وهو المطلوب⁽²²⁾. وهذا هو الحكم الأول لواجبية الواجب لامتناع وجود ثالث بين الممكن والواجب. أما الحكم الثاني المترتب على الأول، هو أنه لا علة لواجب الوجود، فهو لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره ولا ناشئ عنه، وعندئذ وجب أن يكون هو الموجود الأول. ولا معنى هنا للقول أن الموجود الأول الواجب بذاته هو الذي أوجد ذاته بذاته لكونه نهاية السلسلة العلية في الوجود، وهذا محض السطحية والتناقض، إذ العلية بالنسبة للواجب تعالى لا وجود لها على الإطلاق، لأن كونه واجب الوجود لا يعنى إلا استغنائه تعالى عن العلية، لأنه سبحانه يشتمل على الواجبية ذاتياً دون حاجة للغير حتى ولو كان الغير هو ذاته سبحانه وتعالى عن كل تصور. وعلى ذلك كان الحكم الثالث لمفهوم الواجب متعلقاً بصورة حتمية بكون واجب الوجود هو السبب والعلة الأولى والوجود الأول الذي منح الوجود لجميع الأشياء، ما كان منها وما هو كائن وما سوف يكون، لأنه بدونه سبحانه الواجب بذاته تتوقف منظومة الأشياء في الكون عن التحقق كما سبق لدينا من بطلان التسلسل السببي اللانهائي.

ثانياً: طور التفصيل لبرهان الإمكان والوجوب

الفارابي عند ابن سينا

وإذا كان الفارابي هو الذي وضع اللبنة الأولى أو الصياغة الأولانية للبرهان، فإن ابن سينا هو الذي فصل البرهان وأحكم بنيانه العقلي، حتى أنه تحدث فيه في كتبه الكبرى كالإلهيات من الشفاء والإشارات والتنبيهات، والنجاة، وفي الصغرى كالمبدأ والمعاد، وفي رسائله كالرسالة العرشية، بحيث ترتبط رؤيته في إثبات الله تعالى برؤية الفارابي ومنهجه ارتباطاً وثيقاً، حيث ينطلق معه من المنهج التأملی بالنظر في مفهوم الوجود لرؤية واجب الوجود انطلاقاً من القسمة العقلية للوجود إلى واجب وممكن منطلقاً إلى الفضاء الأوسع حيث يشد برهانه بأركان الآيات القرآنية مبتعداً بالبرهان مع سلفه عن البراهين اليونانية، مؤكداً أنه ليس هناك دليل على الحق المتعالى إلا ذاته، لأن الحق هو أن يعرف الحق بذاته لا بواسطة سواه. ومن هنا نجد الشيخ الرئيس يعزف ألحان برهانه على أوتار عدة، ويوزعه كلما عن له ذلك توزيعاً جديداً يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالنوطة الأصلية التي أبتدعها الفارابي. ولأن هذه التوزيعات العديدة على اللحن تستغرق ما ينوء هذا البحث بحمله، فإننى سأكتفي في عرض برهان ابن سينا على الأنماط المشتركة بين صور البرهان المتعددة، وأركز العرض على ما هو مختلف وجديد بين هذه الصور.

أ - بنية البرهان السينوى والأسس العقلية التي تقوم عليها:

18- وفي البداية أقول إن الرؤية السينوية لبرهان الإمكان والوجوب، وكما سوف نرى بعد قليل على الرغم من كونها تدعى أنها تقوم على التصديق (حيث يتعلق التصديق، بالصدّيقين الذين يشهدون بأن وجود الحق دليل على ذاته، وأن الموجودية هي عين ذاته، فوجود الحق عندهم هو البرهان الحق على غيره،

أما هو سبحانه فلا برهان عليه إلا وجوده، بل ليس هناك من وجود يصدق عليه لفظ الوجود حقيقة (إلا هو سبحانه) إلا أنى أرى أن الرؤية السينوية، تنطلق من العقل أكثر مما تتدثر بالشهود والتصديق العرفانى، فهي تقيم النتيجة التي ترتبط بالشهود العرفانى أصلاً - الذي لا يرى إلا الوجود المطلق الحق في البدء ثم يرى غيره به ومن خلاله - على منظور العقل الذي يتأمل مفهوم الوجود ويقسمه إلى واجب وممكن، وتنتقل من الممكن إلى الواجب، حيث تقفز عبر الإمكان إلى الوجود، أي تنتقل من قاعدة الممكن إلى إثبات الواجب ثم تحكم بأن الواجب لا يحتاج إلى شهادة الممكن على وجوده، لأنه هو الشاهد بذاته على ذاته، وبوجوبه على وجوده. وهذه الرؤية الأخيرة تعبر عن النظرة الصوفية العرفانية التي ترى الله تعالى موجوداً قبل كل شيء، ومع كل شيء، وبعد كل شيء، فهو البدء والمنتهي، وهو سبحانه الأول والآخر والظاهر والباطن، بل إنها لا ترى في الوجود إلا الحق. وهذا هو المعنى المطلق الذي لا يتحقق إلا وفق تجربة شهودية محضة، تنطلق من الوجدان إلى مشاهدة الحق وحده بذاته، لا بغيره، حيث هو العارف والمعروف وموضوع المعرفة. ذلك أن الحضور المطلق للواجب تعالى يعنى أنه سبحانه بحضوره لا متناهي، وبلا نهائيته لا يكون إلا مطلقاً، وبإطلاقيته لا يكون إلا وجوداً تاماً، وبتمامية وجوده لا يكون إلا واجباً بذاته ولذاته دون شرط أو سبب لأنه بذاته تعالى شرط لكل موجود، إذ هو مصدر الوجود، لأن حقيقة الوجود الذاتي له سبحانه تقدست أسماؤه وصفاته ليست إلا التواجد المطلق دون شرط أو قيد، وأنى يكون للمطلق شرط، وهو شرط لكل مشروط؟! لهذا تحمل الرؤية السينوية، نوعاً ما من القصور، لا ترتفع به على نحو كامل إلى المشاهدة الصديقية لوجود الحق، لهذا ظل البنيان محتاجاً إلى تطوير حتى يستقيم مع كونه برهاناً صديقياً، وأحسب أن هذا التطوير كان عليه أن ينتظر الشيرازي حتى يكمل البناء انطلاقاً من النظر إلى حقيقة الوجود وأصالته. والآن أعرض إلى صورة البرهان عند ابن سينا، ثم إلى بنية البرهان من خلال الأسس العقلية التي تقوم عليها.

19- يصوغ ابن سينا - في تعريفه لواجب الوجود وممكن الوجود - برهانه بقوله: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود

عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. فالواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. وهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود. وإن كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو بالقوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود...⁽²³⁾

20 - وفي هذه الصورة التي عرضناها في النص السابق ينفي ابن سينا المشروطية عن الوجود الواجب، لأن حقيقة تواجده وتحققه، مطلقة من كل شرط، إذ التقييد ينفي عن الواجب استحالة عدم وجوده، وليس الأمر كذلك، لأن وجوبه يرتبط حتمياً بالوجود، وبحكم ذلك لا يمكن تصور عدمه، بل لا يمكن البحث عن مصدر وجوده وتحققه، لأن ما هو ضروري في ذاته لا يكون إلا مصدراً للوجود، إذ الضرورة هي الصفة الأزلية المساوقة لوجود الواجب بذاته، الذي بفرض عدم وجوده يعرض منه المحال. ويعنى ذلك أن الضرورة بالذات تعنى أن يكون الموجود موجوداً بدون الاستناد لأي علة، وقائماً بذاته، مما يستحيل معه العدم، بمعنى أن واجب الوجود لأنه ضروري الوجود، فإنه يستغنى بذاته عن سواه وعن أية حاجة تتعلق بهذا السوى، لأن ضرورة وجوده، تعنى ذاتية هذا الوجود الذي له، فهو يشتمل على وجوده بذاته. لهذا فرق ابن سينا بين معنيين للوجوب: الوجوب الذاتي وهو لا يكون إلا لله تعالى، بوصفه الحق المتعالى، والوجوب بالغير وهو الذي يكون للموجود الممكن عندما يخرج الواجب بذاته من حيز الإمكان إلى حيز الفعلية والتحقق في الواقع، وذلك هو ما يعبر عنه قوله في النجاة وفي المبدأ والمعاد: "... إن الواجب قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته، والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشيء آخر، أي شيء كان، صار محالاً بفرض عدمه، وإن الواجب الوجود لا بذاته، هو الذي لوضع شيء ما ليس هو، صار واجب الوجود، مثل أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين...⁽²⁴⁾، وواضح أن واجب الوجود بالذات هو الضروري الوجود، حيث تقتضى ذاته ضرورة الوجود وحتميته الأزلية، وكذلك فإن الذي لا يكون واجباً بذاته، فهو الفاقد في ذاته لمعنى الضرورة، بحيث أن ذاته لا تقضى

معنى ضرورة الوجود أو حتميته، لأنه يستمد وجوده من غيره، ويقال لهذا الوجود أنه واجب بغيره، لأنه برغم كونه ممكناً في ذاته، فإنه نزاع إلى التحقق في الوجود إذا وجدت علته، التي عليها إخراجه إلى دائرة الوجود بنفي بقاءه في دائرة الامتناع والعدمية، فضرورة وجوب الممكن، توجد خارجة عنه، أي توجد في علته التي تعطيه فيض الوجود الذي لا يستطيع الممكن إبعاده عن نفسه. وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم القول بأنه "... لو لم تكن حقيقة الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء موجودة لأن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات، ومعلوم أنها من حيث ذاتها غير موجودة، أو وجود ناقص غير تام فلا محالة يلزم تركيب وتخصيص بمرتبة معينة وحد خاص من مطلق الوجود فيفتقر بالضرورة إلى سبب به يتم وجوده، ومحدد يحدده بحده الخاص ويخرجه من الإمكان إلى الوجوب ... (فهو) يحتاج إلى قاهر عليه مفيد لمرتبة المعينة في الوجود..."⁽²⁵⁾ وهكذا فالوجوب الذاتي لا يكون إلا للواجب تعالى، لأن ذاته المقدسة كافية بنفسها في ضرورة الوجود له تعالى، بلا حاجة إلى تعلقه بشيء آخر، ولا جهة تحديد في ذاته المقدسة، وأما الوجوب بالغير فيتعلق بالممكن، ولذا فوجوبه يكون من ناحية غيره، لأن وجوده بوجود علته، التي لولاها، لما كان الممكن واجباً ولا موجوداً.

21 - من ثم كان الممكن الوجود هو كما قال ابن سينا نفسه ما "لا ضرورة فيه بوجه" أي أنه ليس ضرورياً على الإطلاق لا في وجوده ولا في عدمه، لكون وجوده يتساوى مع عدمه، وذلك لأنه مع فرض كونه ضرورياً، فإنه لن يصبح ممكناً، بل واجباً، ومن ناحية أخرى فالممكن ليس ضروري الاستحالة والامتناع كذلك، لأنه لو صار كذلك لما كان ممكناً على الإطلاق، إذ ما نسّميه ممكناً يقع بين الوجود والعدم، ليخرج من عدمه إلى وجوده، فيصير واجباً بغيره، ثم يرتد من وجوده إلى عدمه لأنه يحمل في ذاته صبغة العدمية، ومن ثم فهو عند تحققه مع كونه واجباً بغيره، يظل ممكناً بذاته أيضاً لحمله صفة العدمية، فهو يظل ممكناً على الدوام لوقوعه بين منزلتي الوجود والعدم، ومن هنا فلا ضرورة فيه بأي وجه على الإطلاق.

22 - وعلى ذلك فقد نفى ابن سينا " أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً"⁽²⁶⁾، فهنا حتمية نفى الاجتماع بين الواجب بذاته والواجب بغيره، لأن معنى الواجبية في كل منهما ترتد إلى مصدر مختلف في كل منهما عن الآخر، لأن الأول ترتد واجبيته إلى ذاته، بينما ترتد في الثاني إلى الغير، أعنى إلى علة خارجة عن الذات هي التي قضت بوجوب ما هو ممكن، أي تحققه على مستوى الواقع بالفعل. ولهذا أكد ابن سينا أنه إذا كان الوجود يتعلق بالوجوب فلائنه لا وجود حيث لا وجوب، وذلك بقوله: "أن ما لم يجب لم يوجد" لأن ذلك يتعلق ببقاء الشيء في حيز الإمكان، لأن وجوده بالفعل يتعلق بسريان معنى الوجوب إليه إما من غيره، فيكون موجوداً واجباً بغيره، وإما موجوداً بذاته وهو هكذا على الدوام، لأنه لا إمكان فيه أوله بأي صورة على الإطلاق ولهذا "فكل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، وكل ما هو ممكن الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة؛ والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبة وإضافة، ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة..."⁽²⁷⁾، وهكذا يرتبط معنى الوجود في ذهن الشيخ الرئيس بالربط بين الإمكان والوجوب، فالممكن لا يمكن أن يوجد إلا إذا سرى له معنى الوجوب عن طريق الغير، لأنه بذاته من حيث كونه ممكناً يظل واقعاً، كما قلنا، بين العدم والوجود، حتى ينتفي عدمه بتحقيقه الوجودي، خلال الوجوب الذي يمد به غيره. فالممكن إذاً لا يرتبط بالوجود إلا بضرورة وجوب غيره، وارتباطه من هنا يصبح ضرورياً بمعنى الوجود، ولكن حكم الضرورة فيه يكون مؤقتاً، لأننا مازلنا ندعوه، برغم وجوده، ممكناً، وإمكانه مع وجوبه بغيره، دليل على ارتداده إلى العدم من جديد. وعندئذ تنتفي في رؤية ابن سينا عوامل الصدفة والعشوائية لأن كل شيء في الوجود إنما يقع بحكم الضرورة التي تنقل كل شيء إلى حافة الوجود من نطاق العدمية التي يحملها معنى الإمكان بالنسبة للممكن. وبالجمله فهذه الضرورة لا تنشأ عن أمر خارج عن الحق

تعالى، وإنما الذات الواجبة بذاتها هي التي قضت أن تتدثر الممكنات برداء الوجود، عن طريق الضرورة التي تقتضيها الذات الواجبة بذاتها.

23 - ويزيد ابن سينا الأمر وضوحاً في كتابه "الإشارات والتنبيهات"، ليؤكد رؤية العقل النظري في القسمة الثنائية المزدوجة، ففي تأملنا، للموجود على أي صورة كان، تأملاً عقلياً خالصاً، فإننا إنما نتأمله بحثاً عن مصدره، وهو يرى أن التأمل العقلي ينتهي بنا إلى القول بأن مفهوم الوجود الخاص بأي موجود لا يخلو إما أن يكون وجوده صادراً عنه صدوراً ذاتياً، وهو الأمر الذي يستوجبه بنحو الضرورة، وإما أن يكون عكس ذلك، فيكون موجوداً بعلة خارجة عن ذاته. ولا بد للأول أن يكون متميزاً بكونه الحق والقيوم، وهما صفتان واجبتان بالضرورة عن كونه واجباً للوجود في ذاته، وإذا كان ذلك كذلك، فوجود ما غير الحق الواجب بذاته، ليس إلا باطلاً، بل إن وجوده محض البطلان في ذاته، لأن ماله من الوجود ليس له، بل لغيره. وعليه يفتقد الممكن أيضاً لمعنى القيومية، لأنه ليس قائماً بذاته، بل هو يتقوم بوجود الواجب بالذات، وبذلك تصير قيومية واجب الوجود قائمة على حدى أنه قائم بذاته ولا يستند في وجوده القيومي على غير ذاته، وأن غيره يتقوم به، فلا وجود لغير الواجب في ذاته تقوم بذاته، لأن هذا الغير أو كل صور الممكنات، إنما تتجلى على مرآة الوجود من خلال فعل قيام الوجود بذاته، وهذا يلخص ما قاله فيلسوفنا: من أن "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فُرض موجوداً، بل إن قرن باعتباره ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً. وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتباره ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته"⁽²⁸⁾. ويتضح من النص أن حال الممكن الذي لا يجب بذاته لا يعنى مطلقاً استحالة أن يتحقق الممكن باعتبار أن وجوده ليس من ذاته، لأن ذلك

التحقق الوجودي يرتبط بالعلة التي تعد شرطاً خارجياً لتواجده، بحيث يصير واجباً، ولكن بغيره، وهذا الغير ليس إلا علته الشرطية التي دفعته للوجود من الخارج، وهي ذاتها شرط خارجي لعدم تحققه وبقائه في دائرة الامتناع، فيكون الممكن، في حالة عدم وجوده، ممتنعاً بغيره كذلك، فعلته الخارجية شرط في وجوده وامتناعه معاً، وهذا يرتبط بما قلته آنفاً، من أن الممكن بذاته ممكن في الوجود والعدم على حد سواء، فهو منزلة بين منزلتي الوجود والعدم، وهو كالحال عند المعتزلة سواء بسواء. وعليه فلا يكون لدينا إلا ما وجوده من ذاته وما وجوده من غيره، والأول هو واجب الوجود وهو الحق بذاته ولذاته وهو قيوم بذاته ولغيره معاً، والثاني هو ممكن الوجود الذي خرج إلى الوجود بغيره، فهو باطل الذات من جهته هو، ولأنه مستند على سواه وغيره في وجوب وجوده وتحقيقه. وهذا هو الأساس العقلي الأول الذي تقوم عليه رؤية ابن سينا.

24 - والأساس الثاني إنما يرتبط بالممكن من حيث أنه لا يوجد إلا لعلة تغايره، فما "حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبيته. فوجود كل ممكن هو من غيره"⁽²⁹⁾. فابن سينا في هذا النص يصل إلى ضرورة وجود الواجب بذاته، وكون وجوده حتمياً، من النظر في معنى الممكن ذاته، وأن وجوده يتعلق بمغايرة علته له. وذلك لأن الممكن يمتنع أو يستحيل وجوده بذاته، بمعنى أن الممكن في حالته الإمكانية التي تعبر عن كونه منزلة بين المنزلتين: العدم والوجود، يستحيل عليه، من حيث ذاته، أن ينتقل من الإمكان إلى الوجود، فهو هنا لا يحتاج لذاته على الإطلاق، لأنها محض الإمكان، والإمكان لا يؤدي إلى وجود، بل يحتاج إلى علة خارجية توجب وجوده، وإلا صار ممتنعاً، كما أسلفت ذلك آنفاً، وذلك لأن الإمكان عار عن الضرورتين الوجود الذاتي والعدم الذاتي، لذا كان (حالاً) في ذاته، والحال لا يعترى الشيء من داخله، بل يطرأ عليه من خارجه، فإذا دخلت عليه علته حولته إلى الوجود، وإذا امتنعت عنه صار ممتنعاً، أو عدماً خالصاً، فليس للممكن من ذاته وجود ولا عدم. فالوجود والعدم مجرد نسبة

متساوية تجاه ما هو ممكن، وهذه النسبة تضعنا أمام اختيارين: أحدهما: إما أن تحتاج ذات الممكن في أن تتحقق في الوجود إلى غيرها، وثانيهما: أن لا تحتاج إلى ذات الغير، والثاني، كما يرى الطوسي في تعليقه على الإشارات، باطل، وذلك لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين دون مرجح، وعليه يكون الأول هو الحق، بمعنى أن الممكن يحتاج إلى غيره لكي يوجد، لأنه كما قال ابن سينا لا يصير موجوداً من ذاته. وهذا يؤدي إلى النتيجة الآتية: أنه يستحيل أن يترجح الذي ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، أي الممكن، دون مرجح، فلا بد أن يترجح وجوده على عدمه، فيتحقق في متن الواقع، بفعل علة تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود. ولهذا يتعلق ميل الممكن إلى الوجود أو العدم، بتحقق وحضور علة أو مرجحه الخارجى أو غيبته، وهو كما رأينا آنفاً أن حضور علة الإيجاد، بالنسبة للممكن، هي السبب في صيرورة الممكن موجوداً، فإذا غاب السبب، ظل الممكن قابلاً في حوزة العدم، فامتناع الوجود للممكن كوجوده يرتد إلى سبب، لأنه معلول يوجد بوجود علة، ويمتنع بغيابها، فهو إذن يدور مع علة وجوداً وعدمًا. وهذا هو ما يفرق بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره الذي هو الممكن في حال وجوده، وهو في وجوده لا يكون بذاته بل بغيره.

25 - والأمر اللازم عما تقدم هو امتناع التسلسل، وهذا هو الأساس العقلى الثالث للرؤية السينية. فابن سينا ببيانه طبيعته الواجب والممكن، وبأن الوجود الحق هو الواجب بذاته ولذاته، وأن كل ما سواه باطل لكونه ممكناً بذاته وواجباً بغيره، أراد أن يقول أنه لو لم يكن واجب الوجود بذاته موجوداً، لبطل وجود كل شيء، ويعنى هذا أن واجب الوجود بالذات لا بد وأن يكون الحد الأعلى للسلسلة العلية، أو هو طرفها الأول، فلسفة العلل والمعلولات التي تمتد منه هابطة إلى أصغر ما يمكن وجوده في الواقع، وذلك راجع لكون التسلسل اللانهائى باطل، وأن السلسلة العلية مهما تصورنا امتدادها فلا بد لها من طرف، وهذا الطرف لا بد وأن يكون من جهة هو الشرط في تحقق سلسلة العلية بدرجاتها المختلفة، وأن يكون بالتالى غير مشروط بغيره، أي أن يكون غير معلول، أي علة في ذاتها ولذاتها، أي يكون وجوداً

واجباً بذاته ولذاته. فهو يثبت وجود واجب الوجود بذاته ولذاته، بعد أن أثبت من ذى قبل، احتياج الممكن إلى الغير، وأن هذا الغير إذا فرضناه واجباً أو ممكناً، فإن الكلام في الممكن الجديد، كالكلام في السابق فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى ما لا نهاية. وعندئذ تكون سلسلة الممكنات - على تقدير وجودها - محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به، وهذا مصداق قول ابن سينا: "... فوجود كل ممكن هو من غيره، إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها"⁽³⁰⁾، وهذا واضح في أن تسلسل الممكنات، لا بد لها من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة، وكل واحد منها. ولا بد أن ما تحتاج إليه الممكنات يكون مغايراً لها ولآحادها، كما يجب أن يكون خارجاً عنها، ولا يشابهها، أي لا يكون ممكناً، لأن الممكن لا يخرج غيره من الممكنات إلى الوجود، غير أنه لو كان ممكناً، لكان منها، وعليه فما تحتاج إليه سلسلة الممكنات ليس إلا واجب الوجود بذاته ولذاته، وعندئذ يمتنع التسلسل والدور معاً.

26 - وبالنظر في السلسلة العلية، كما رأينا آنفاً، يتضح لنا أولاً: أنها لكي تصير سلسلة فإنها تحتاج إلى آحادها أو أجزائها التي تتشكل منها، وثانياً: فهي تحتاج إلى تلك العلة التي سوف ترجح وجودها وتحققها على عدمها وامتناعها، ولما كانت أجزاء السلسلة ممكنة في ذاتها، فوجودها باطل في الحقيقة، لأن الوجود الحقيقي لا يتعلق إلا بالذي وجوده من ذاته فقط، لهذا كان وجودها اعتبارياً على نحو مطلق، وليس بوجود حقيقي، لافتقادها لذاتية الوجود، ولهذا كان احتياج السلسلة لأجزائها احتياج اعتباري أو وهمي، إذ يوجد لدينا مجموعة من الأفراد أو الجزئيات المفترضة، نعتبرها تشكل سلسلة، وهي ليست كذلك في حقيقتها. ومن هنا وجدنا ابن سينا يقول: "كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها: إما أن لا تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا، وإنما تجب بآحادها؟. وإما أن تقتضي علة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد. وأما الكل،

بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة. وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك. وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي⁽³¹⁾، وابن سينا يشير إلى وجوه أخرى تتعلق بالسلسلة العلية، أحدها: أننا إذا فرضنا أن علة السلسلة ترد إلى جزئياتها، وقع الأمر باطلاً، لأن السلسلة سوف تصبح معلولة لذاتها وموجدة لذاتها.

ثانيها: أننا إذا فرضنا أن علة السلسلة ليس جزئياتها مجتمعة، بل بعضها أولى في ذلك من البعض الآخر، بمعنى أن السلسلة معلولة لبعض آحادها أو أفرادها دون الآخر، فالأمر يقع باطلاً كذلك، لأنه لا وجود لفرق بين هذه وتلك من الآحاد. ولا تفاضل بينها، حتى يصير بعضها مرجحاً أن يكون علة للسلسلة، لأن الكل ليس إلا ممكناً، والممكن لا يكون علة على الإطلاق في دائرة الحقيقة، بل يكون معلولاً لغيره.

وثالثها: أن النتيجة اللازمة عن بطلان الفرضين السابقين، هي احتياج سلسلة الممكنات إلى علة خارجية عنها، وهو الذي أشار إليه ابن سينا بقوله: "وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي" والمعنى واضح بجلاء، وهو أن فساد الفرضين السابقين، يدل على صحة النتيجة، وهو ضرورة وجود علة خارجية، ليس فقط لجملة السلسلة على إطلاقها، ولكنها لا بد وأن تكون أولاً علة لواحد واحد من الآحاد أو الأفراد التي تتكون منها السلسلة.

27 - ويعبر ابن سينا عن امتناع التسلسل وبطلانه بوجه آخر في كتابه النجاة⁽³²⁾، ويمكن أن نستخلص ما تنم عنه رؤية الشيخ الرئيس في النقاط التالية:

أ - إنه يستخدم برهان الخلف، الذي يعتمد على إبطال فرض ما ليثبت الفرض الآخر المقابل له، فإبطال الأول يتضمن إثبات نقيضه. فهو ينتقل من قوله إن فرض كون سلسلة العلل الممكنة واجبة الوجود بذاتها لا يكون إلا باطلاً ومن ثم يثبت النقيض، وهي حاجتها لمفيد الوجود ويكون واجباً بذاته

ولذاته مادامت هي في ذاتها ليست إلا ممكنة الوجود، لا تؤدي إلى وجوب الوجود بذاتها.

ب - والفرض النقيض، وهو الحاجة لمفيد الوجود من خارج السلسلة الممكنة والموجد لها جميعاً هو الفرض الأخير الذي يثبت به ابن سينا المطلوب.

ج - ولهذا فرض ابن سينا فرضاً ثانياً باطلاً أيضاً، يتعلق بأن يكون واجب الوجود بالذات ضمن سلسلة الممكنات ليصبح ممكناً كذلك، ويكون عليه ليس فقط إيجاد السلسلة بأفرادها، بل إيجاد ذاته كذلك، وهو أمر واضح البطلان

د - ثم يبطل ابن سينا الدور من جديد، بعد إبطاله للتسلسل فيرى أنه "لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر، إلى أن ينتهي إليه دوراً"⁽³³⁾. فالدور ممتنع، لأن الشيء، في الدور، عليه إيجاد آخر، ويكون ذلك الآخر هو الموجد له كذلك، أو كما يقول ابن سينا "إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضاً محال، وتبين بمثل بيان المسألة الأولى، ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء، إنما يحصل بعد حصوله بالذات"⁽³⁴⁾.

28 - وإبطال ابن سينا للتسلسل اللانهائي والدور، إنما يتعلق بضرورة الوقوف عند طرف أول للسلسلة العلية، يكون علة غير معلولة، لأنها إن لم تكن طرفاً كانت وسطاً، فلا تكون علة بل معلولاً، فهذه العلة اللامعلولة هي الحد الأعلى الذي تتوقف عنده السلسلة، فتكون متناهية بحد العلة اللامعلولة لها، وتكون السلسلة بما فيها معلولة لها بالضرورة، فهي نهاية تسلسلها، ومن ثم كانت هي العلة الأولى التي أخرجت سلسلة الممكنات جميعاً من الإمكان إلى الوجود "فكل جملة مترتبة من علل ومعلولات على التوالي، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة. وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً. وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية. فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته"⁽³⁵⁾. وهذا النص يوضح لنا من

جديد الفرضية الاحتمالية لعلاقة العلة الواجبة بذاتها المستغنية بذاتها، أي واجب الوجود بالذات، بسلسلة المعلولات والعلل سواء أكانت متناهية أم لا، والفرضية الاحتمالية تحتل وجهان: الأول: إما أن يكون الواجب بالذات داخل السلسلة العلية، والثاني: إما أن يكون خارج عنها، وابن سينا يرجح الاحتمال الثاني الذي يرتبط بكون العلة الأولى في طرف السلسلة وليس في وسطها، لأن وقوعها في داخل السلسلة يجعلها علة لما تحتها، ومعلولة لما فوقها، وهذا يتناقض، مع وجوب الوجود المستغنى بذاته عن سواه. ولهذا فذات واجب الوجود، بوصفه العلة الأولى، التي ينبع وجودها من ذاتها لا بد وأن تكون هي الطرف الأول والأعلى لا وسطاً في المنظومة التصاعدية للعلل والمعلولات، إذ هي العلة الوحيدة التي ينبع وجودها من ذاتها، لأنها لا تستند على أمر آخر غير ذاتها، لأن الكل يعتمد عليها، ولا قيام له بدونها، لهذا السبب كانت العلة الأولى طرفاً لسلسلة العلية، على حين أن ما دونها في السلسلة يكون وسطاً. وهو الأمر الذي استدل منه الطوسي في تعليقه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا من أن لكل سلسلة وسطاً يعبر عن الإمكان، كما أن لها طرفاً يعبر عن الغنى والوجوب "فعلى التقديرين، لا بد من طرف، والطرف واجب كما مر، فإن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وها هنا قدتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره (ابن سينا)" (36).

29 - وانطلاقاً مما سبق يمكننا القول أن الوجود الحقيقي الأصيل إنما هو واجب الوجود بذاته، وإذا كان في الوجود ما هو ممكن، بمعنى أن بعض ما هو موجود ممكن وجوده بغيره لا بنفسه، ألا يعني هذا أن كل ما في الوجود، وكل موجود فهو واجب؟. والجواب هو نعم لأن حقيقة الوجود واجبة، ولكنها واجبة في ذاتها في أعلى مراتبها، وأما سائر الموجودات فهي كما قلت آنفاً، قائمة بها، والوجود الذي لسائر الموجودات ممكن ولا تناقض بين المعنيين. وعليه فالوجود ليس له غير يُقوم به ويعتمد عليه، بل هو وجود بذاته ولذاته. وذلك أن للوجود مراتب عديدة، وعلة العلل أعلى مراتب الوجود، وما سواه معلول له، ومن شؤونه فعله، لأنها في أدنى مراتب الوجود، ولا يمكن افتراض علة العلل في مرتبة وسطى أوفي أدنى مراتب

الوجود، لاستحالة كون علة العلل وواجب الوجود في مرتبة دون أعلى مراتب الوجود. فالوجود قائم بنفسه لا يعتمد على غيره، وموجود في ذاته وبذاته، لا أن جميع الوجود واجب في جميع مراتبه. وربما كانت هذه الرؤية هي الحد الأعلى الذي كان يجب أن تتخض عنه فلسفة ابن سينا، لولا أنه توقف عند الوجود باعتباره مفهوما ولم ينظر إلى حقيقة الوجود باعتبار أنه مشكك ذو مراتب عديدة كما سوف يرى الشيرازي فيما بعد.

30 - وعلينا أن نتساءل هنا عما هو مناط احتياج الممكن إلى العلة، أو احتياج المعلول إلى علة؟ فلو فرضنا (ب) معلولاً و(أ) علة، فإن (ب) يحتاج إلى علة و(أ) يحتاج بدوره إلى علة أيضاً، فلماذا يحتاج (ب) إلى علة، ولا يكون غنيا عنها، ولماذا تحتاج كل المعلولات إلى علل، ولماذا لا تستغنى عنها؟

وهذا يدعونا إلى سؤال آخر لماذا وجد المعلول؟ - والجواب هو بسبب وجود العلة، وهو ما يأخذنا إلى سؤال أعم هو: لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟ - وبالوصول إلى علة غير محتاجة إلى علة، أي غنية عن العلة، يمكننا القول لماذا كانت هذه العلة غنية عن العلة؟ ولماذا يحتاج ذاك إلى علة، بينما لا تحتاج هذه العلة الغنية إلى علة؟ - أي لماذا لا يكون ما هو مستغنى عن العلة محتاجاً إلى العلة؟ ولماذا لا يكون المحتاج إلى العلة غنياً عنها؟ - أي لماذا لا يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر؟⁽³⁷⁾ - يرى علماء الكلام أن ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث، يعني أن الأشياء بحاجة إلى علة من جهة أنها لم تكن ثم صارت موجودة، أعني من جهة أن وجودها مسبوق بالعدم. وعلى أساس هذه النظرية يكون كل محتاج إلى علة حادث، وكل حادث بحاجة إلى علة، والقدم يعني غير المسبوقية بالعدم، فملاك الاستغناء عن العلة هو القدم. وعليه فالقديم يساوي واجب الوجود، وفي ضوء هذه النظرية لا يكون كل موجود بحاجة إلى علة، بل الموجود الحادث هو وحده الذي يحتاج إلى علة، فلا مانع من وجود غنى عن العلة، وهذا يعني عدم المانع عن وجود واجب شرط أن يكون قديماً. ولكن ابن سينا كالفارابي، يرى أن الحاجة إلى العلة تنبثق من الإمكان الذاتي، وليس الوجود ولا المسبوقية بالعدم. ويعني ذلك أن ماهية الأشياء وذواتها متفاوتة، فهناك ذات تقتضى الوجود، وأخرى تقتضى عدم،

وفي هاتين الصورتين تكون الذات غنية عن العلة. وبعبارة أخرى يكون الوجود والامتناع ملاكاً للاستغناء عن العلة. وهناك ذات لا تقتضي الوجود ولا العدم بل لا اقتضاء لها واللاقتضاء الذاتي هو عين الإمكان الذاتي، وهذا بنفسه يكون سبباً للحاجة إلى علة. فالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي هما ملاك الغنى عن العلة عند ابن سينا، وهنا فإن ملاك الحاجة إلى العلة يجب التماسه في ذات الشيء لا في العدم السابق، الذي هو منشأ انتزاع الحدوث، وكل حادث بحاجة إلى علة، لكن لا من حيث هو حادث. فليس هناك أي مانع في كون الموجود قديماً وبحاجة إلى علة. ذلك لأن ملاك الحاجة للعلّة هو أن للشيء في ذاته خلاء وجودي، أي أن ذاته مغايرة لحقيقة الوجود، فذاته أمر محايد بذاته بالنسبة للوجود والعدم، أي أنها مجرد حال أو منزلة بين منزلتي العدم والوجود كما رأينا آنفاً. وابن سينا يطلق على هذه الذات ماهية، وعلى هذا الحياد واللاقتضائية "إمكان ذاتي"، فالإمكان الذاتي هو مناط الحاجة إلى العلة. وعلى العكس من ذلك يكون الوجود الذاتي مناطاً للغنى عن العلة، يعني أن حقيقة ذات الشيء ليست محايدة بالنسبة للوجود والعدم، بل الذات بنفسها مقتضية للوجود. والذات التي تقتضي الوجود بنفسها، وتمتنع عن العدم هي عين الوجود، ولهذا كان ملاك الغنى ووجوب الوجود عند ابن سينا ليس إلا الملاء الذاتي في مقابل الخلاء الذاتي الذي لممكن الوجود.⁽³⁸⁾

31 - وهكذا تكون الماهوية عند ابن سينا هي أساس الحاجة للعلّة، والماهوية تعني ما سبق قوله أن التوفر على الماهية يؤدي إلى خلاء الوجود والعدم في ذات الشيء، ولا بد من علة لكي تملأ هذا الخلاء. فكل ما له ماهية في ذاته يحتاج إلى علة، وما ليس كذلك، أي ما كانت ذاته عين الوجود والواقع فلا حاجة له إلى علة. بمعنى أن شدة الوجود وكمال الفعلية هما أساس الغنى عن الماهية أو بعبارة ابن سينا نفسه "إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود..."⁽³⁹⁾، وعندئذ يطرح ابن سينا فرضيته العقلية التي بدأنا بها وهي التي تقسم الموجود إلى واجب وممكن ثم بحكم استحالة التسلسل لا بد أن تنتهي سلسلة العلل إلى العلة الأولى أو واجب

الوجود، ولذا "فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته" كما قال ابن سينا في إشارته⁽⁴⁰⁾، أو كما صاغه في المبدأ والمعاد بقوله "لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"⁽⁴¹⁾. فقولُه أن "هنا وجوداً" يدل على واقعية الوجود، وهو أمر لا ريب فيه، بمعنى أن التحقق الوجودي في مستوى الواقع بديهي. ولكن ما دام الواقع ثابتاً، فإن ما هو موجود أياً ما كان لا يمكن إلا أن يكون إما واجباً أو ممكناً ولا ثالث لهما في مستوى الواقع، لأننا نفرض ذهنياً فقط وجود الموجود الممتنع، بحيث لا أثر له في التحقق الواقعي. ولهذا كان لابد من الانتقال إلى معنى الواجب، فإن كان موجوداً فقد صح وجوده، وانتهينا إلى الهدف من البرهان، وإن لم يكن واجباً فهو ممكن، والممكن لا بد وأن ينتهي في وجوده إلى الواجب، لأنه يستمد منه وجوده لا من ذاته، كما رأينا مراراً، وهنا يثبت وجود الواجب، فما هو غير واجب لا بد وأن ينتهي إلى الوجود الواجب. والعلاقة هنا بين ما هو ممكن وما هو واجب، ترتبط ببطلان التسلسل إذ أن علل الممكن سلسلة بفرض كونها لانهائية، فليس منها واجب الوجود، وإذا فرضنا فيها واجب الوجود أو خارجها. فعلى الأول فإن السلسلة تكون فاقدة لواجب الوجود، ومن ثم فهي إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، ولما كان من المحال أن تكون واجبة الوجود، لأن كل أفرادها يحمل صفة الإمكان الذاتي، ومن ثم فهي تحتوى على خلاء ذاتي يجعلها تحتاج إلى ما هو ملاء، أي إلى واجب الوجود، فلا غنى للممكنات عن واجب الوجود بالذات، ولما كان الفرض الثانى يحيل السلسلة كلها واجبة الوجود، وهو أمر يتناقض مع كونها ممكنة في ذاتها، ويتناقض مع كون واجب الوجود كيف يصير ممكناً مع كونه واجباً، وهذا خلف، فلم يبق إلا أن واجب الوجود خارج السلسلة لأنه طرف ونهاية لها، وهو الفرض الذي أثبتناه آنفاً، وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "فهي إذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة معه"⁽⁴²⁾.

32 - ولابن سينا صيغة أخرى لبرهان الإمكان والوجوب يقوم على قسمة الموجود من حيث علاقته بالعلية أو السببية، وهي تلك الصيغة التي نجدها في الرسالة العرشية⁽⁴³⁾ حيث يقسم الشيخ الرئيس الموجود في صورته الجديدة بقوله: "... الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده، أو لا سبب له. فإن كان له سبب فهو الممكن، سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه في الذهن، أو في حالة الوجود. لأن ما يمكن وجوده فدخله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود. وإن لم يكن سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود. فإذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على أن في الوجود موجود لا سبب له في وجود ما أقوله". وواضح أن البرهان في صورته التي عرضها النص السابق يقوم على السببية، ولقد استعاض ابن سينا عن تقسيم الموجود إلى ما وجوده من ذاته وإلى ما وجوده من غيره، بقسمة الموجود إلى ما سبب له وإلى ما ليس له سبب يعتمد عليه في وجوده، وعلى الرغم من أن صورتى الدليل، برغم اختلافهما الصوري، ينتهيان إلى نتيجة واحدة في إثبات واجب الوجود، الذي وجوده من ذاته، أي الذي لا سبب له ولا علة إلا أن القسمة المعروفة إلى وجود من ذاته ووجود بغيره توجه الذهن مباشرة نحو تأمل الوجود، وليس له إلا هذا التأمل المباشر لمفهوم الوجود، وعندئذ يرد إلى وجود بالذات، وإلى وجود بالغير (بالعرض) ثم يرد الثاني وهو الوجود الذي بالغير باعتباره وجوداً عرضياً إلى الوجود الذي هو بالذات بوصفه الوجود الحق الذي صدر عنه الوجود العرضي الذي هو بغيره، فرد ما هو بالغير إلى ما هو بالذات، أي رد الغيرية إلى الهوية وهو ما يتضمن في داخله معرفة الذهن لمفهوم السببية بعدما ظهر له أن الوجود بالغير يرتد إلى الوجود بالذات، أعنى يحتاج إلى سبب لوجوده، إذ لا وجود له بدون افتراض وجود السبب بالذات بصورة قبلية على ظهور ما هو بالغير. أما القسمة الوجودية في صورتها الجديدة، فتعنى أن الذهن لا بد وأن يكون عارفاً للسببية إلى جانب فهمه للوجود، بعد أن كان يصدر في تأمله من مفهوم الوجود فقط، فهنا لا يوجد إلا قسمين للموجود ما لوجوده سبب، وما ليس لوجوده سبب. ويعود ابن سينا من جديد إلى رؤيته التقليدية فيرى أن الموجود الأول هو الممكن وسواء كان وجوده مقصوراً على

المستوى الذهني، أو كان موجوداً في الواقع الخارجي، فهو حامل لبطاقة الإمكانية في كل حالاته، فتحققه لا يمحو عنه كونه ممكناً، كما ذكرنا ذلك مراراً من قبل، إذ الإمكان واضح من تلك العلاقة القائمة بين الموجود ووجوده، وهي علاقة تفتقد إلى معنى الضرورة الذاتية للموجود الممكن، لأن معنى الضرورة يأتيه من الوجود الواجب، ومن هنا يظل الموجود الممكن فاقداً على الدوام لمعنى الضرورة، لأن هذا المعنى، وإن صدق عليه بخروجه من القوة إلى الوجود والفعل، إلا أنه معنى مكتسب من الخارج وليس ذاتياً فيه، أي أنه معنى عرضي، عرض له فقط، من تعرضه لما هو واجب الوجود، ومن ثم يظل الممكن حاملاً للإمكان الذي لا يعني إلا أن الموجود الممكن واقع في منزلة بين العدم والوجود. أما ما ليس لوجوده سبب، فالوجود فيه ذاتي وليس عرضياً، لأن ذاته تنضوي في ذاتها على كل مقومات التواجد والتحقق. وهنا نتوقف لنقول أن السر في احتياج الشيء إلى سبب، لا يكون بالنظر إلى أن كل موجود لابد وأن يحتاج إلى سبب، وهو ما يعني قبول التسلسل السببي اللانهائي، ورفض مقولة الموجود الواجب بذاته ولذاته، فالواقع أن ليس لكل موجود من حيث هو كذلك سبباً يجعله موجوداً، وذلك احتياج الشيء إلى سبب يرجح وجوده ويجعله موجوداً، إنما يأتي من جهة نقصه وفقده، بمعنى أن لكل فقير وناقص من جهة وجوده، سبباً يجعله موجوداً.

33 - وهكذا يجد ابن سينا الطريق أمامه مفتوحاً نحو إثبات وجود ما ليس لوجوده سبب، انطلاقاً من القسمة الثنائية السابقة ونجده هنا يرتد من جديد إلى صورة الإثبات الأولى للممكن والواجب، حيث يثبت أن ما دعوانه واجباً من قبل، ليس إلا ما لا وجوده أي سبب على الإطلاق، لأن وجوده حتمي وضروري التحقق والوجود، وأن المعنى الحتمي لوجوده، معنى ذاتي خالص فيه، ومن ثم وجدنا فيلسوفنا يقول: "فهذا الموجود، إما ممكن الوجود أو واجب الوجود. فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه"⁽⁴⁴⁾

ونحن هنا لا نجد شيئاً جديداً يخالف ما سبق أو يعد تطويراً له، بل نجد الشيخ الرئيس يعزف نفس النغمة التي عزفها مراراً، وبصور مختلفة، وهي جميعاً تدور حول كون الوجود الممكن فاقداً لمعنى الضرورة الخاصة بالوجود والامتناع معاً، لأنه يتعلق في تواجده بسبب غيره أوجده، على عكس واجب الوجود الذي تنضوي ذاته على ضرورة الوجود على نحو خالص، لا يجعله محتاجاً إلى غيره في وجوده، فالأول يحتاج إلى علة تخرجه من دائرة الامتناع العدمية إلى الوجود، حتى يصبح متواجداً، ومن هنا كانت النتيجة الحتمية لذلك هي ضرورة وحتمية وجود الواجب بذاته في الخارج، بالنظر إلى حالة فقدان والنقص التي يعاني منها وجود الممكن. فاحتياج الممكن إلى الواجب ضروري، وهذا الاحتياج هو الرباط الذي يمنع التسلسل اللانهائي في مناط الحاجة إلى ما هو أكمل إلى ما لانهاية، بما ينفي معه ضرورة وجود الواجب الكامل المطلق صاحب الضرورة الوجودية المطلقة، لهذا ينطق الشيخ بما يطيح بفرض التسلسل لتأكيد حقيقة وجود الواجب بذاته فيقول: "فإن كان سببه (الممكن) أيضاً ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض، فلا يكون موجوداً البته. لأن هذا الوجود الذي فرضناه، لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهي وهو محال"⁴⁵.

34 - والخلاصة أن برهان الإمكان والوجوب وفق الرؤية السينوية يمكن أن ينتظم وفق المقدمات التالية:

أ- المقدمة الأولى:

أن كل موجود بحسب الاحتمال العقلي لا يخرج عن قسمين:

1- واجب الوجود. 2- ممكن الوجود

ب- المقدمة الثانية:

يثبت بالبرهان أن واجب الوجود لا ماهية له، لأن وجوب الوجود يساوي الوجود المحض، ويساوي عدم الماهية، كما ثبت أيضاً أن كل ما لا ماهية له فهو واجب الوجود، وعليه يثبت كذلك أن كل ما له ماهية فهو ممكن. ولما كان كل ما ليس واجب الوجود، يكون مساوياً لتحقيق الماهية، كان كل ماله ماهية فهو

ممکن الوجود، بمعنى أن ذاته لا تقتضى الوجود والعدم، لأنه، أي ممكن الوجود مساوٍ للحاجة إلى العلة. لهذا نقول أن الممكن مركب من ماهية ووجود.

ج - المقدمة الثالثة:

كل ماهية تحتاج إلى علة، وكل ماهية ممكنة تحتاج العلة، ودليل احتياجها إلى العلة هو إمكانها. ولكن علينا أن نتساءل هل تحتاج هذه المسألة إلى البرهان؟ الواقع أن الإجابة تأتي بالنفي، لأنه كما أن تقسيم الشيء إلى واجب الوجود وممكن الوجود، السابق لا يحتاج إلى برهان، وإنما يكفي تصور القسمين للتصديق بهما، كذلك الأمر هنا، فإن التصور الصحيح لمسألة احتياج الممكن إلى علة يكفي للتصديق بها، دون حاجة إلى برهان. وهكذا فالشيء إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وليس هناك احتمال ثالث لأن المراد من الشيء هنا: هو الشيء الموجود، والموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، إذ لا يدخل المعدم أو الممتنع في هذه القسمة، إذ المعدم ليس بشيء، لذا لا يكون قسماً للواجب والممكن⁽⁴⁶⁾. وعليه فإن مجرد معرفتنا بأن هذه الماهية ممكنة الوجود، أي لا تقتضى بذاتها وجوداً ولا عدماً، يكفي في الحكم على أن هذه الماهية تحتاج إلى عامل خارجي لكي يخرجها من حد الاستعداد إلى الوجود، وهذا العامل هو العلة، أو من حد الاستعداد إلى العدم، وهذا العامل هو عدم العلة، فحاجة الممكن إلى العلة من البديهيات الأولية التي لا تحتاج إلى برهان، إذ يكفي تصور الموضوع فيها فقط، كي يحكم العقل بذلك "فالخاصية الخاصة لماهيته (الشيء الممكن) هي مناط احتياجه إلى العلة، لأن كونه ذا ماهية يساوى إمكانه..."⁽⁴⁷⁾.

35 - هكذا ينتهي ابن سينا، بصور مختلفة، إلى إثبات واجب الوجود في ذاته، من التأمل في مفهوم الوجود دون سواه، ليخلص من قسمة الوجود الثنائية إلى تأكيد وجود واجب الوجود، الذي يتميز وجوده بكونه واجب الوجود من جميع جهاته، مع تحديده لمنهجه في صك برهانه وبأنه ينبثق من دلالات القرآن الكريم، على نحو ما بينت في مدخل هذا البحث، وكأنه يريد القول أن البرهان على الرغم من تدثره بالرؤى العقلية إلا أن أصالته تعود إلى الأرضية الدينية التي صدر عنها، ومنها توجهه نحو التأمل العقلي في مفهوم

الوجود ليثبت وجود الواجب بذاته ولذاته، وتأكيد وحدانيته الخالصة على نحو ما أثبت في مدخل هذا البحث عندما قال: "تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبرأته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود... أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه". وهكذا ننتهي مع ابن سينا في كل صور البرهان التي عرضها في كتاباته على اختلافها إلى نتيجة واحدة هي: "أن الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ولذاته" مما يدل على أن وجود واجب الوجود ضروري، لكونه هو الموجد للممكن. ولما كان وجود الواجب بذاته ضروري الوجود، فهو من جهة واجب من جميع جهاته، ومن جهة ثانية لا بد وأن تكون ذاته بسيطة فاقدة للتركيب، وهو ما يجعل كمالاتها تامة مطلقة وفعليتها كذلك فاقدة لأي استعداد أو حالات إمكانية.

وهذا يؤدي إلى أن واجب الوجود بذاته هو محض الخير والحق، ومن ثم كان واحداً لا شريك له. وكل هذه الدلالات التي تمخضت عن إثبات وجود الواجب بذاته، من النظر في الوجود كمفهوم، ترتبط ارتباطاً ضرورياً بهوية الذات والصفات في الوجود الواجب بذاته، لأنه عار عن الماهية، لأن الماهية هي دليل الإمكان والإمكان دليل النقص لا الكمال، والواجب الوجود بذاته هو عين الكمال المطلق، كما أن صفاته هي عين ذاته، كما قالت المعتزلة بالضبط، وهذا ينقلنا مباشرة إلى فحص مضمون البرهان السينوي في ارتباطه العضوي ببنيته، لأن هذا المضمون سيقوم كله على النقطة الأساسية التي انتهينا إليها، والمترتبة على كون الواجب في ذاته لا ماهية له، وهي أن صفاته عين ذاته.

ب- مضمون البرهان السينوي في ارتباطه العضوي ببنيته:

لا ينفك مضمون البرهان السينوي عن بنيته، بل يرتبط بها ارتباطاً عضوياً وثيقاً، إذ أن بنية هذا البرهان المتعلقة بأحكام الإمكان والوجوب وما يرتبط بهما من نفي التسلسل والدور، وما يتعلق بها كذلك من أحكام الضرورة

والوجود والماهية، لتؤدى بوضوح، عند فحصها، إلى ما نقصده بمضمون البرهان السينوى، الذي ينصرف في جوهره إلى المعانى الكامنة والمضمرة في نصوص ابن سينا، والتي تظهر بوضوح عند تحليلها بصورة جديدة تعتمد على المقدمات التي أفرزتها لنا عناصر تحليل بنية البرهان ذاتها. والآن أحاول الحديث عن هذه الرؤية التي تكشف عن جوهر المعانى التي تشكل ما نسميه مضمون البرهان السينوى، ذلك الذي لا ينفك عن بنيته.

36 - انتهينا فيما سبق بصدد البحث في مفهومى الواجب والممكن، أن الممكن هو الوجود المركب من ماهية ووجود، أما واجب الوجود فهو صرف الوجود، ومن هنا فإثبات واجب الوجود لا ينفك عن حقيقة هي صرف الوجود. ووجهه نظر ابن سينا أن ملاك كون الذات واجبة، أن واجب الوجود ذات ماهيتها عين الوجود، وحيث أنها متوفرة على الوجود في مرتبة ذاتها، فهي في مرتبة ذاتها ليست فاقدة للوجود لكى تحتاج إليه، ومن ثم كانت عينية الذات والوجود هي الأصل في استغناء وكمال ذات الحق تعالى، وحيث أن ذاته عين الوجود والوجود نقيض عدم، إذن يستحيل عليه عدم. وهذه الرؤية ترتبط فحواها بجلاء بتوحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها، أي القول بأن الصفات (الماهية) عين الذات، رغم اختلاف المعتزلة عن الفارابي وابن سينا في تحديد أساس الاستغناء والكمال الذاتى لواجب الوجود، حيث أن التصور الكلامى عموماً والمعتزلى خصوصاً ربط ذلك التصور لذات الحق الملازمة للكمال والاستغناء بأنه معادل لذات القديم والأزلى، أي الذات التي كانت دائماً وليس هناك وقت لم تكن، مع القول بأن القدم يساوى وجوب الوجود وامتناع عدم. وهو الأمر الذي بدى غير كاف لابن سينا، فمفهوم القدم ليس كافياً لتعريف ذات الحق وتحديد أساس الكمال والاستغناء الذاتى له، وإذا كان المتكلمون يرون أن ذات الحق قديمة مفهوم سليم لكن القديم لا يساوى ذات الحق، فليس هناك مانع في كون بعض المخلوقات ومعلولات ذات الحق قديمة، وهنا اتكأ ابن سينا على مفهوم وجوب الوجود بذاته، فقال إن واجب الوجود عبارة عن الذات التي نسبتها إلى الوجود نسبة الضرورة، ويستحيل عليها عدم، منتهياً إلى النتيجة التي أوردتها آنفاً من أن واجب

الوجود ذات ماهيتها عين وجودها، بالضبط كما قالت المعتزلة أن الصفات عين الذات، وعلى أساس هذه المقولة تحدد برهان ابن سينا الذي بدونه ينهار مذهبه الفلسفي على وجه الإطلاق.

37 - وإذا كنا بصدد فحص برهان الإمكان والوجوب، فإن هذا الفحص ينتهي بنا - وفقاً لمقولة المعتزلة السابقة والتي وظفها الفارابي وتوسع في توظيفها ابن سينا - إلى رد هذا البرهان إلى البرهان الوجودي الأنطولوجي، خاصة في الصورة التحليلية له. فإذا كان الدليل الوجودي يمكن أن يأخذ ثلاث صور أساسية هي الصورة التحليلية، والصورة الرياضية، وصورة الكمال المطلق، فإن هذه الصور الثلاث تنبثق من أعماق البحث في أحكام الإمكان والوجوب التي تشكل بنية دليل الإمكان والوجوب، وتلتحم بها التحاماً عضوياً ضرورياً، وهو ما يظهر من تحليل النصوص السينية التي أوردتها آنفاً عند حديثي عن بنية البرهان السينوي (الإمكان والوجوب) كما يلي:

أ- الصورة التحليلية: يبرهن ابن سينا على وجود الله تعالى بالمطابقة بين الوجوب والوجود، من حيث أن حقيقة الوجود المطلق تختلف عن طبيعة الموجودات الممكنة، إذ الوجود الممكن معلول، كما رأينا وهذه المعلولية هي السبب في ثنائية الممكن التي تجمع بين الماهية والوجود، ولكن الوجود الأول المطلق، بوصفه الوجود البسيط لا حقيقة له إلا وجوده المطلق، وهو ما تفصح عنه نصوص الفارابي وابن سينا أيضاً، في اعتمادهما معاً على مبدأي الهوية وعدم التناقض في إثبات واجب الوجود، حيث يقول الفارابي في عيون المسائل وفي النص الذي أوردته آنفاً "فالواجب الوجود، متى فرض غير موجود لزم منه محال"⁽⁴⁸⁾، ولا يعني هذا عند الفارابي إلا أننا حينما نقول: أن ضروري الوجود غير موجود، يؤدي إلى تناقض، كما نقول مثلاً: أن ما هو كامل ناقص، ولذا فإن الفارابي اشتق الوجود من مفهوم الوجوب في صورته الإثباتية بقوله عن واجب الوجود: "إذا اعتبر ذاته وجب وجوده"⁽⁴⁹⁾، أما ابن سينا فيعتمد في رؤيته التفصيلية، على الجمع بين برهان الإثبات والنفي القائمين على مبدأ الهوية وعدم التناقض في جملة واحدة حيث يقول في كتاب التعليقات "الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم

يكن ضروري الوجود وذلك محال⁽⁵⁰⁾ وهو عين ما قاله في المبدأ والمعاد والنجاة في تعريف واجب الوجود "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال... فالواجب الوجود ضروري الوجود"⁽⁵¹⁾ أي أن فرض العدم عليه محال، وهو يورد هذا التعريف مقروناً بتعريفه للممكن الوجود أيضاً، وهذا واضح من النص الأول، هو يعنى بالذي "لم يكن ضروري الوجود" ممكن الوجود، حيث يمكننا القول: أن ممكن الوجود غير موجود ولا نقع في أي تناقض، لأن الممكن أولاً لا يستمد وجوده من ذاته، بل يحتاج في وجوده إلى علة موجدة، ومن ثم يتساوى فيه الوجود والعدم، كما رأينا مراراً، بمعنى أنه يحمل بطاقة إمكانه الدائم، أي يمكن أن يوجد وألا يوجد، تبعاً لوجود علته وامتناعها عنه، أما ضروري الوجود، فلا يمكننا القول أنه غير موجود بدون أن نقع حتماً في تناقض، وذلك كما نقول عن الكامل أنه غير كامل أو ناقص، وعن الموجود أنه غير موجود، وعن القوى أنه ضعيف. وعندئذ يرى ابن سينا أن البرهنة على وجود الله تعالى لا تحتاج منا إلا للتأمل في معنى "ضروري الوجود" الذي هو موجود في نفوسنا بالفطرة ومفهوم الضرورة مثله كالإمكان والامتناع، من المفاهيم البديهية، وحكم الضرورة هو حكم الوجود، لأن جميع الضرورات تنشأ من الوجود، فالضرورة تساوى الوجود. وهكذا الأمر في الإمكان، فهو غير قابل للتعريف، إذ مع كون الإمكان ينسب للماهية، كما رأينا، ومع أن الماهية، يمكن اعتبارها من دون الوجود، إلا أنه لا توجد ماهية واقعية عارية من الوجود، فالإمكان دائر مدار الوجود. غير أن الإمكان فوق ذلك هو سلب لضرورة طرف الإيجاب، وسلب لضرورة طرف السلب، فإذا أمكن تعريف الضرورة أمكن تعريف الإمكان، أما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فإذا عرّفنا الوجود والعدم، ندرك حينئذ ضرورة العدم التي هي الامتناع، وبناء على ذلك نعرف الاثنين الآخرين من خلال معرفة أحدهما⁽⁵²⁾. ولما كانت فطرية مفهوم الضرورة ترتبط بكونه بديهياً، فمن طريق التصور الفطري الذي لا نحتاج لمعرفته اللهم إلا استعمال مبادئ العقل، فإن ابن سينا قال في الإشارات والتنبيهات، وهو ما أورده آنفاً: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته... إلى تأمل لغير

نفس الوجود⁽⁵³⁾، ويعنى بنفس الوجود الوجود الضروري الذي يوقعنا تصور نفيه في التناقض، وذلك أيضاً هو الوجوب بالذات الذي يعنى أن نسبة الموجودية إلى شيء تعنى أن هذه الموجودية ضرورية لذلك الشيء، وليست ممكنة، أي أنه بذاته ليس من النوع الذي لا يأبى الوجود ولا عدم الوجود، بل هذا الشيء، هو ذات لا ينفك فرضها عن فرض موجوديتها، وهذا يعنى من جديد أنه لو كانت هناك ذات يكون فرض هذه الذات هو عين فرض موجوديتها، وفرض عدمها مستحيل، ومن ثم كان وجوب الوجود لهذا الشيء ذاتياً. والواقع أن تسمية كانط، فيما بعد، لهذا البرهان بالبرهان الوجودى ترجع إلى هذا التأمل في "نفس الوجود" الضروري الواجب، وحاصل القول أن قضية كون "واجب الوجود موجود" ليست إلا قضية تحليلية حسب التصور السينوى عن تطابق الماهية والوجود في الوجود الضروري الأول، بالضبط كما نقول أن المثلث شكل ذو ثلاثة أضلاع، وهذا التطابق بين الماهية الإلهية كموضوع ووجوده كمحمول ترجع كما أسلفت، إلى نظرية ابن سينا في التوحيد بين الصفات والذات التي ترتد بدورها للمعتزلة. وهكذا يثبت لدينا أن واجب الوجود ماهيته وحقيقته إنيته ووجوده، أي أن واجب الوجود هو هو، إذ لا ماهية له سبحانه وتعالى كما هي في الممكنات ليكون لدينا في التحليل العقلى مفهومان أحدهما الماهية والآخر مفهوم الوجود، بل هو وجود صرف، أي صرف الوجود، فالله تعالى هو ذاته، وذلك لازم بالضرورة عن تأمل نفس الوجود. وهكذا كان الشيء الذي يقتضى الوجود ويستحيل عليه العدم، لا يمكن أن يكون من أصل الماهيات، ولا يمكن أن تكون له ماهية تقتضى الوجود، كما قلنا آنفاً، وإنما لو فرض وجود الشيء في العالم، فلا بد وأن يكون من أصل الوجود، وعلى هذا الأساس قال الشيخ الرئيس ابن سينا "إن واجب الوجود وجود محض وإنية محضة"⁽⁵⁴⁾، ومن هنا كانت حقيقة وجوب الوجود ليست إلا تأكد الوجود، إفادة الوجود لوجوب الوجود هي إفادة شرط من حقيقته، وهذا يعنى أن مجرد تأمل مفهوم الوجود يؤكد وجوب الوجود، ولكون الأول واجب الوجود، حيث يكون الوجوب لازم له من جميع جهاته، لأن الوجوب شرط من حقيقته، كان كل ما عداه سبحانه لا بد وأن يكون ممكن

الوجود، أي يجمع بين الماهية والوجود، بحيث تخالف ماهيته وجوده، كما يخالف عدمه وجوده، إذ يجمع بين العدم والوجود. فمعرفة الممكن ليست ممكنة إلا من خلال الواجب بذاته، ومعنى الوجوب الذي للواجب بذاته هو نتيجة التأمل في ذات الوجود، ومن ثم كان معنى الممكن متضمناً ومحايثاً لمعنى الوجوب فهو إفراز من إفرازاته، بالضبط كما يفرز الإيجاب السلب، ويكون السلب أحد وجوه الإيجاب، وكما تتضمن الفكرة نقيضها، ويكون النقيض وجهاً من وجوه الفكرة، وعليه ينتهي الحكم إلى أن دليل الإمكان والوجوب، صورة متضمنة في دليل الوجود أو الدليل الأنطولوجي، انطلاقاً من أنه إذا وجدت حقيقة في العالم، فيستحيل عليها العدم، فلا يمكن أن تكون هذه الحقيقة هي الماهية بحيث تقتضي ويمتنع عليها العدم، وإنما لا بد وأن تكون هذه الحقيقة وجوداً محضاً، وبناء على ذلك ينشأ وجوب الوجود من الوجود، كما ينشأ امتناع الوجود من العدم، فالوجود موجود وهو واجب الوجود بذاته من تأمل نفس الوجود لا غير، لهذا سمي البرهان بالأنطولوجي أو الوجودي لكونه ليس صادراً إلا عن تأمل مفهوم الوجود فقط بلا وساطة.

ب- الصورة الرياضية: يستخدم ابن سينا والفارابي معاً مبدأ عدم التناقض، من خلال قول الفارابي السابق: "فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال"، ومن خلال عبارة ابن سينا: "فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال" وفي كتابي التعليقات الفارابي والمباحث لابن سينا نجد أنهما يلجأان معاً إلى الهندسة الإقليدية لتوضيح الصورة الرياضية للبرهان الأنطولوجي الوجودي، فعن طريق المقارنة بين مثلث إقليدس وبين مفهوم واجب الوجود، فإننا نجد أن مفهوم: "واجب الوجود" يلزم عنه بالضرورة أن يكون موجوداً، بالضبط كما يلزم مفهوم المثلث مساواة زواياه الثلاثة لقائمتين، ولو كان الأمر عكس ذلك، لما صار المثلث مثلثاً، بل يكون شيئاً آخر غير المثلث الإقليدي الذي يفترض الأبعاد المستقيمة، وليس الوجوب عند ابن سينا، كما أشرت آنفاً، إلا تؤكد الوجود. ونحن نجد عند الفخر الرازي تلخيصاً لمقارنة الفارابي وابن سينا السابقة، وبكلاميهما، في كتابه المباحث المشرقية، عندما قال: "الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو

الواجبية... فيكون الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا، ونقول: يجب لها الوجود، كما نقول: يجب للمثلث مساو الزوايا لقائمتين⁽⁵⁵⁾. وفي ضوء ما مر بلزوم مساواة زوايا المثلث لقائمتين عن مفهوم المثلث نفسه وبلزوم الوجود لمفهوم الوجوب سمي هذا البرهان بالبرهان الرياضي، أو الصورة الرياضية الهندسية للبرهان الأنطولوجي، وديكارت يأخذ بهذه الصورة الرياضية، والفرق بينه وبين الفارابي وابن سينا هو الدقة التعبيرية حيث يرى ديكارت أن مفهوم المثلث يتضمن مساواة زواياه لقائمتين⁽⁵⁶⁾.

ج - صورة الكمال المطلق: نجد هذه الصورة بوضوح عند الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يعقد مقارنة بين كمالات الموجودات ودرجاتها في الذهن، حيث رأي أن المفاهيم التي توجد في عقولنا والمتعلقة بالعلم الطبيعي مثل الحركة والزمان والجوهر والعرض وغيرها، إنما هي مفاهيم ناقصة في داخل نفوسنا، لأن هذه المفاهيم تحاكي موجودات واقعية عينية ناقصة في حد ذاتها، أعني أن المعقول منها ناقص لأنها ناقصة الوجود "فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات، فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص، إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة"⁽⁵⁷⁾ أما المفاهيم الرياضية كالعدد والمثلث والمربع فهي أكمل في وجودها اليقيني من وجود الطبيعة، ولهذا كان علمنا بها أكمل من العلم الطبيعي، "والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً..."⁽⁵⁸⁾ وعلى هذا النحو من التدرج في الكمال والترقي، يعرض لنا مفهوم الأول بوصفه أكمل المفاهيم في نفوسنا، فيقول: "كان يجب في الأول إذ هو الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً"⁽⁵⁹⁾. فتصور الكمال الإلهي في نفوسنا هو أعلى صور الكمال التي منها ننتقل إلى الكمال الإلهي خارج الذهن، فيبنى الوجود على الفكر، فيما عرف عند ديكارت بالكوجيتو، ومن هنا أنتهي الفارابي إلى قاعدة البرهان بقوله: "فإذا كان الأول (الله تعالى) وجوده أكمل وجود... وكل ما كان وجوده أتم، فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل منه في

نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه. فعلى حسب وجوده الخارجى يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده...»⁽⁶⁰⁾.

38 - ويتابع ابن سينا رؤية الفارابي، فيقول في كتابه "التعليقات" "إنما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال، وتفاوت بعضهم من بعض في إضافة الكمالات إلى الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك. وإذا كان الأول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله... ولا يجوز أن يكون كماله لا يكون متخصصاً به، ولا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الأعلى أولاً"⁽⁶¹⁾.

فابن سينا يقارن تصور الكمال الإلهي بغيره من الكمالات ليخلص من هذا التصور المقارن الذي عبر عنه بالتوهم، إلى أن الكمال الإلهي هو غاية الكمالات فليس وراءه كمال، وإلا كان ما وراءه أكمل وأول، وهذا لا يجوز، لامتناع التسلسل. وابن سينا هنا يتسق في هذا مع آيات القرآن الكريم في حديثها عن خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام عندما قارن بين الشمس والقمر فاستدل على أن الله تعالى فاطر السماوات والأرض هو الأكبر، وهو أكبر لأنه الكمال المطلق، لا من حيث مقارنته بالآخرين، فكماله كمال في ذاته، لذا كان هو منتهي الكمالات إطلاقاً (سورة الأنعام آيات 75 - 79). وهذا الكمال المطلق هو بؤرة الانطلاق عند ابن سينا نحو بناء مذهبه ككل. وإذا كنا قد رأينا الفارابي يعتمد على تصورات الذهن وبالأخص تصور الكمال المطلق في هذه الصورة للبرهان الأنطولوجي، فإننا سنجد ديكرات يكرر نفس الصورة الفارابية. والواقع أن ابن سينا يربط صورة الكمال المطلق في الذهن بالعلية، لأجل أن يرد برهان الغائية لهذا البرهان الوجودي، وهو ما أدركه ديكرات أيضاً عندما رد البرهان الطبيعي الغائي عن طريق تصورات الذهن إلى البرهان الأنطولوجي لتعويله على رؤيتي الفارابي وابن سينا معاً والمزج بينهما وتركيبهما.

39 - وهنا يجب أن نتوقف عند رد ابن سينا لجميع أدلته وبراهينه على وجود الله تعالى كالدليل الكونى والغائي إلى الدليل الوجودى انطلاقاً من قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم

يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، وهو ما تحدثت عنه في مدخل البحث، ولكنى هنا أقول أن ما قصده ابن سينا من قوله تعالى: "وفي أنفسهم" ليس إلا تأسيساً للبرهان الأنطولوجي الوجودي كضرورة في النفس لها ما يطابقها في الوجود الحقيقي الواجب بذاته، انطلاقاً من بديهية مفهوم الضرورة في النفس، وذلك ليقوم بمنهج العكسي في رد البرهانين الكوني والغائي إلى الوجودي، ولهذا أكد أين سينا أن برهانه على وجود الحق يرتبط بمنهج معاكس لمنهج المتكلمين، رغم تعويله على بعض نظرياتهم، وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" ليؤكد أن برهانه الوجودي، على وجود الله تعالى ليس برهاناً استدلالياً يستنبط ما هو كلى من استقراء الجزئيات، ولكنه برهان يستمد مباشرة من مفهوم الوجود الذي يحمل في جوفه فكرة الواجب في ذاته، وهو ما أسماه "حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" بمعنى أن الله تعالى لا برهان على وجوده، لأنه تعالى برهان على ما سواه من الموجودات، وهذا ما يبدو واضحاً، وكما أسلفت في المدخل في كتابه الإشارات والتنبيهات القسم الثالث الخاص بالإلهيات. وغاية ابن سينا من ذلك في الواقع هي محاولة تجنبه تأسيس مذهبه على منهج الطبيعيين الذين يبدئون بالفيزيقا لينتهوا بالميتافيزيقا، لهذا السبب كانت الخطوة الأولى التي عول عليها الشيخ الرئيس في بناء مذهبه الميتافيزيقي على الصورة الكمالية للبرهان الوجودي، هو وضعه لقاعدته المشهورة وهي أن "واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"، فعليها أسس علم الكون النظري من خلال تصوره للعلة الكافية بوصفها علة تامة وهوية في الوجود الأول. وذلك هو ما دفعه أصلاً إلى تقسيم الوجود في صورته الثنائية التي استغرقت كل حديثنا عن ابن سينا تقريباً، وهي واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، حيث يقصد بالأول الله تعالى بوصفه علة كافية لوجود ذاته ووجود غيره، لهذا كان علة تامة مطلقة، وفي داخل هذا المصطلح تكمن في الحقيقة نظريات العلوم السينوية في جزئياتها ووكلياتها من مباحث الوجود والمعرفة إلى القيم، ومن العلم الصوري والرياضي إلى العلم الطبيعي والعلوم الإنسانية، وهو أمر يضيق هذا المقام بتفصيله⁽⁶²⁾.

40 - وفي النهاية يمكننا وضع صورة إجمالية لمضمون البرهان الوجودي الأنطولوجي الذي يرد إليه ابن سينا كل صور الأدلة الأخرى كالإمكان أو ما عرف بالدليل الكوني، وكالدليل الطبيعي الغائي بحيث أن ما قلناه عن برهان الإمكان والوجوب ليس إلا حديثاً عن البرهان الوجودي، وغاية ما في الأمر أن الدليل الأول يدخل فرعية الإمكان ليردها إلى الوجود تمهيداً لرد كل الأدلة إلى البرهان الأنطولوجي الذي ينطلق من مفهوم واجب الوجود بذاته لا غير. وفي هذه الصورة الإجمالية نحاول تحقيق تكاملية الصورة في تناول البرهان، وهنا ننقل من البرهان ذاته إلى تحليل ابن سينا لمفهوم واجب الوجود خاصة في موسوعته (الشفاء) وغيره، فيحدد الخصائص التي تكمن في مفهوم الواجب، بعد أن تناوله من خلال علاقته بالممكن، كما يلي:

أ- إن واجب الوجود بذاته ليس له علة، في مقابل ممكن الوجود بذاته الذي يحتاج في وجوده إلى علة، وبالتالي يستحيل أن يكون واجب الوجود غير موجود. وذلك لأن وجود الواجب يعبر كما رأينا، عن الكمال، والكمال المطلق يشترط الوجود، لأنه من التناقض الواضح ألا يوجد الكامل، لأن عدم الوجود نقص في حد ذاته، وهو ما ظهر من النص الذي أورده آناً من كتاب التعليقات لابن سينا، حيث يشتق مفهوم الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية في ضوء مبدأ عدم التناقض⁽⁶³⁾، وهو الأمر الذي لخصه الفخر الرازي بقوله: "الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية... فيكون هذا الوجود من حيث كذا من لوازم ماهيته..."⁽⁶⁴⁾ وهذا المعنى يرتبط عند ابن سينا بمبدأ العلة الكافية، وهو الذي طبقه في إثبات وجود الواجب قبل إثباته لوجود العالم والبرهنة على ماهيته، وخير ما يعبر عن ذلك قوله: "فإن كل شيء يكون كافياً من أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود بذاته"⁽⁶⁵⁾، وبهذا تكون العلة الكافية المطلقة الكاملة هي التي توجد نفسها بنفسها.

ب- واجب الوجود لا يجتمع على كثرة مطلقاً، وبالتالي فإن صفاته عين ذاته، أو صفاته جميعاً ترتد إلى علمه وعلمه يرتد إلى ذاته، فواجب الوجود هو العقل والعاقل والمعقول. وهذا يؤكد ما سبق، فالكامل هو الذي تتطابق صفاته مع ذاته ويرتد كل شيء وكل صفة إلى وجوده الكامل، بحيث أن "الواجب

الوجود يجب أن يكون بذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود⁽⁶⁶⁾، وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فالكامل علة لوجوده ولكل وجود، أو كما قال ابن سينا "الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود"⁽⁶⁷⁾.

ج - واجب الوجود واجب من جميع جهاته، أي أنه كامل في وجوده وفعله. وهذا يعني أنه الكمال المطلق كعلة كافية لوجوده ووجود العالم وهو حسب تعبير ابن سينا: "واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"⁽⁶⁸⁾ وهذه الخاصية بالذات تمثل محور الصراع حول مبدأ السبب الكافي بين ابن سينا والأشاعرة إذ يقوم المبدأ عند ابن سينا على توحيد الفارابي بين الذات والصفات الذي يرتد للمعتزلة، والذي عبر عنه فلسفياً بالتوحيد بين ماهية واجب الوجود ووجوده معتمداً على مبدأى الذاتية وعدم التناقض، وهو الأمر الذي رفضه الأشاعرة لأن الصفات عندهم أزلية زائدة عن الذات. وابن سينا كما رأينا آنفاً، يرد صفات واجب الوجود للعلم، ثم يرد صفة العلم إلى الذات والوجود، بحيث يكون واجب الوجود بما له من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ أن صفاته عين ذاته وليست الوحدة في قولنا "ذات واحدة" هي أن الوحدة صفة زائدة عن ذات واجب الوجود، لأن الفارابي ومن بعده ابن سينا يؤكدان أن وحدة واجب الوجود ليست شيئاً إلا نحو وجوده الخاص الذي يميزه عن غيره⁽⁶⁹⁾. وهذه النظرة الفارابية السينية نجد صداها القوي عند الفيلسوف الألماني ليبنتز الذي رأى مثل ابن سينا أن الكمال الإلهي يؤدي إلى القول بقدم العالم وأزليته لتساوى الأوقات أمام الكامل، فلا يوجد وقت أولى من وقت ليخلق فيه العالم، وذلك هو ما يعبر عن الانسجام الأزلي pre-established-harmony، وهي ضد نظرية نيوتن من بعد، والتي تؤكد أن الإرادة الإلهية هي التي تميز وقت دون غيره، وبالتالي يحدث العالم زمانياً، وهو أمر سوف يعبر عنه فخر الدين الرازي بجلاء⁽⁷⁰⁾.

د - الوجود بالنسبة لواجب الوجود يختلف على وجه الإطلاق عن الوجود العام المشترك بين أشياء العالم الممكنة، ومن ثم فلا مكافأة بين وجوده وأي وجود آخر. ومن ثم فواجب الوجود يختلف بشكل مطلق عن بقية الماهيات

الممكنة. والواقع أن هذه الخاصية تتعلق بالدليل الكوني والطبيعي الغائي، وما يترتب عليه من علاقة الكامل بالناقص أو الواجب بالممكن. والدليل الأول ينطلق عند ابن سينا من تفحصه علل العالم الممكنة ليثبت أنها ليست واجبة بذاتها، وبالتالي فهي علل ناقصة غير كاملة، ولهذا يحتاج العالم أو الكون بوصفه ممكن الوجود في مجموعه، إلى علة توجب وجوده، أي تجعله واجباً، إذ الممكن، كما رأينا مراراً، لا يترجح وجوده على عدمه بدون علة، وإلا صار مستحيلًا أو ممتنعاً. والذي يترتب عليه أن علة وجود العالم الممكن لا يمكن أن تكون جزءاً منه، لأن العالم أو الكون لو كان جزؤه علة لوجوده لصار واجب الوجود بذاته، وهو ممتنع، لأن ممكن الوجود يفترض علة وجودية ترجح وجوده على عدمه، وهذه العلة يفترض أن تكون قدرة مطلقة لا متناهية، وبالتالي لا يمكن أن يكون الكون أو العالم جزءاً منها، لأن الممكن لكونه ناقصاً، حيث يتساوى فيه العدم والوجود، يحتاج إلى علة كاملة، أي واجب الوجود بذاته⁽⁷¹⁾ وهذا يعني أن الوجود الممكن حسب امتناع التسلسل اللانهائي، وكما رأينا آنفاً، لا بد وأن ينتهي بالضرورة إلى واجب الوجود، والذي لا شك فيه أن الشيخ الرئيس عندما فرق بين الواجب والممكن، كما رأينا من قبل مراراً، فإنه أعتمد على مبدأ أنه "لا شك أن هنا وجوداً"⁽⁷²⁾. ولهذا فإننا رأيناه مراراً وعلى طول كتاباته يسوق براهينه على وجود الواجب مستنداً إلى تأمل الوجود ذاته، ثم قسمته العقلية إلى واجب وممكن. أما الدليل الغائي الذي يذكره أحياناً مقترناً بالدليل الوجودي، وأخرى مع الدليل الكوني، فإنه يرد في الحقيقة إلى الكندي الذي أورده في عدة صور من خلالها سمي دليل التضاييف أو التدبير والنظام أو الغائية، وهو يستند إلى القياس التمثيلي أي تمثيل العالم بما فيه من نظام وغائية وتدبير بما في ذلك الإنسان، فإننا نستدل على تدبير مدبر أول هو علة لكل علة، وهو الباري عز وجل⁽⁷³⁾. وعند الفارابي وابن سينا من بعده يأتي مقترناً كما قلت تارة بالدليل الوجودي وأخرى بالدليل الكوني، ويتخذ عند الفارابي صورة الدليل الصاعد مقابل الدليل النازل، وهو ما أوضحته تفصيلاً من قبل في مدخل هذا البحث⁽⁷⁴⁾. أما ابن سينا، فقد قسم الوجود، كما رأينا على طول البحث، إلى الواجب والممكن

(أو الكامل والناقص حسب رؤية ديكرات) ليصل بنا إلى معرفة الواجب على نحوين مسلك الطبيعيين، ومسلك الميتافيزيقيين كما فصلنا ذلك في مدخل هذا البحث كذلك. وخلاصة القول هنا هو ربط ابن سينا، في شرحه لدليل الطبيعيين الذي ينتقل من الواجب بذاته إلى آثاره في الكون، بين الإمكان ومبدأ الترجيح، الذي يجعل الممكن موجوداً، بترجيح وجوده على عدمه عن طريق علته، وإلا كان ممتنعاً، كما يربطه أيضاً بامتناع التسلسل والانتفاء إلى واجب الوجود. وبهذا يفسر عملية تسلسل العلل الجزئية من مفهوم الإمكان وعلاقته بالعلة الكافية لكي يرجح وجود المعلولات والعلل المسلسلة التي لا بد وأن تنتهي للعلة الواجبة بذاتها، التي هي الطرف الخارجي لهذه السلسلة العلوية⁽⁷⁵⁾. وهكذا فإن أهمية الدليل الطبيعي الغائي الذي حدد ابن سينا منطقته من خلال علاقة السبب المرجح بالممكن، ترتد إلى تقريره مبدأ التلاحق الذي يرتبط بوجود حوادث زمانية متعاقبة في العالم الحسي، وتحدث هذه الظواهر في أوقاتها اللاتقة بها لأسباب كافية، لأن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن السبب، والأسباب والعلل المعينة والمعدة هي التي تجعل الظواهر المتعاقبة مختصة بأوقاتها وأماكنها بالضرورة وفقاً لهذه الأسباب والمسببات⁽⁷⁶⁾. وكما قلت فابن سينا يرد هذا الدليل إلى الدليل الوجودي. أما الدليل الوجودي ذاته فيقوم على قانون التساوق الذي يعنى وجود المعلول مع العلة، وكما أن القوانين الكلية الثابتة موجودة مع علته منذ الأزل، فكذلك المعلولات الجزئية الزمنية توجد مع عللها كحركة اليد كعلة وحركة الخاتم كمعلول يحدثان معاً في وقت واحد، ويعبر ابن سينا عن ذلك قائلاً: "وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علة واجب عند وجود معلول، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك"⁽⁷⁷⁾. وهذه المعية أو التلازم الضروري للعلة والمعلول هي كما رأينا آنفاً، معرفة أولية لا علاقة لها بالتجربة البعدية التي تشترط هذا القانون، وهو ما جعل ابن سينا يلجأ إلى الدور الفلسفي لتعريف هذه الأولية، فكما يستحيل وجود معلول بدون علة، يستحيل أيضاً وجود علة كافية بلا معلول. وابن سينا يؤسس مذهبه في العلة الكافية من خلال الوجود الواجب الكافي كهوية وعلية، وهذا التطابق بين المبدئين في الوجود الأول هو

الذي يؤدي إلى ضرورة تساوق العلة والمعلول، فقانون التساوق يترد للبرهان الوجودي من خلال رد قانون العلية إلى قانون الهوية. وهو يحل إشكالية الزمان وعلاقته بالوجود الممكن والواجب، حيث يلجأ إلى مفهوم النسبية بتحديدده للسرمد كزمان للوجود المطلق، والدهر للقوانين الكلية المرتبطة بحركة الأفلاك في علاقتها بالوجود السرمدى، ويضع لتحديد معية المعلولات والعلل في الوجود الحسي مفهوم الزمان المتغير الذي لا يقف بحدوده عند التساوق بل يمتد إلى التلاحق والتأثير المتبادل الذي يعبر عنه بامتزاج العلل والمعلولات وامتزاج السابق باللاحق نتيجة لحركة الأفلاك المتشابهة من جهة والمختلفة من جهة أخرى، وهذا القانون بجزيئاته وكمياته (الحركات الجزئية والكليّة المتجددة) يترد إلى الدليل الكوني أو الإمكان⁽⁷⁸⁾، كما يترد قانون التلاحق إلى الدليل الغائي، وكلاهما في النهاية يرتدان إلى الدليل الوجودي.

ج - من رد برهان الإمكان والوجوب إلى البرهان الوجودي (الأنطولوجي) إلى تأصيل البرهان الوجودي في تاريخ الفلسفة.

41 - رأينا فيما سبق كيف يرد ابن سينا برهان الإمكان والوجوب إلى البرهان الأنطولوجي، بحيث أن هذا الأخير يعد اكتشافاً خاصاً للفارابي وسعه ابن سينا وفصله بحيث أنه اعتمد عليه كلية في تأسيس مذهبه الفلسفي، ورأينا كيف أن هذا البرهان قد عُبر عنه في صوره الثلاثة التحليلية الموجبة التي تطابق بين الوجود والوجوب على اعتبار أن حقيقة الوجود المطلق تختلف عن طبيعة الموجودات الممكنة، مما يؤدي إلى استحالة عدم وجود الكامل المطلق، لأن فرض عدم وجوده يؤدي إلى تناقض، والصورة التحليلية للكامل المطلق من خلال التحديد التام عن طريق نفي النقصان لإثبات الكمال، ثم الصورة الرياضية انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض والمقارنة لفعل الضرورة المنطقية، فإذا كانت الضرورة المنطقية هي التي تؤدي إلى مساواة زوايا المثلث لقائمتين، فإن هذه الضرورة يلزم عنها الوجود العيني من مفهوم الوجوب، الذي يعنى الكمال المطلق، لزوماً ضرورياً. والحقيقة التي لم ينتبه إليها الكثير

من الباحثين في فلسفة ابن سينا (والفارابي من قبله) هي أن هذه الفلسفة تقيم مبحث الوجود برمته اعتماداً على توحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها، وهو الأمر الذي انعكس على وحدة العقل السينوي من حيث أن ماهيته معقوليته ومعقوليته عين وجوده، وهو ما يتجلى بوضوح في برهان الرجل الطائر الذي أثبت فيه ابن سينا وحدة الشعور والوعي في "الأنا أفكر"، بحيث تعبر الذاتية عند ابن سينا عن "أبستمولوجيا البداهة" كما بينته في موضع آخر⁽⁷⁹⁾، وهو الأمر الذي لخصه ابن سينا نفسه في كتابه "التعليقات" بقوله: "فإذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به..."⁽⁸⁰⁾، وهذه الهوية كتطابق بين الماهية والوجود هي التي يقوم عليها البرهان الأنطولوجي من الفارابي إلى ابن سينا ثم ديكارت. ولقد استطاع الغزالي إدراك التناقض الكامن في التطابق الحاصل في وحدة العقل بين وجوده وتعلقه لذاته مع ابن سينا، وهو الأمر الذي جعله يضع وحدة أعلى للعقل غير "الأنا أفكر أو الأنا المنطقية"، هي الأنا المتعالية التي عبر عنها بأسماء كثيرة كالروح العقلي والنور والغريزة وغيرها، وفي ضوء ذلك انتقد الغزالي المذهب الميتافيزيقي عند ابن سينا، خاصة البرهان الأنطولوجي، حيث ميز بين ميداني الإيمان والمعرفة المقيدة بحدود الزمان والمكان في عالم الشهادة، وهو عين ما فعله كانط الذي استبدل نقده لابن سينا بنقده لديكارت. وهكذا تمحورت خلاصة البرهان الوجودي عند الفارابي وابن سينا في امتزاج فكرة أو مفهوم الوجود الضروري الواجب بفكرة الله تعالى، حيث أن الله تعالى هو الموجود حقيقة، وأن الموجود على الحقيقة هو في هوية مع الله تعالى. وهو المبدأ الذي يستمد جذوره من الموقف الأنطولوجي العام الخاص بمعنى الكليات، حيث تأخذ هذه الكليات مع كونها مجردة، وجوداً خارجياً في الواقع، فتصبح موجودات حقيقة وواقعية مستقلة عن الذهن، وهذا المعنى كما هو واضح يرتد إلى نظرية المثل عند أفلاطون.

42 - إن البرهان الأنطولوجي لم يخترعه أنسلم المعاصر للغزالي، بل تبناه لأول مرة في الفكر الغربي ونسبه إلى اختراعاته، وذلك في كتابه "بروسلوجيون" أو الموعظة أو حديث في وجود الله⁽⁸¹⁾. ونسبة أنسلم هذا البرهان إلى

اختراعاته، جعل يوسف كرم، مع علو شأنه في معرفة تاريخ الفلسفة، يعتقد في صحة هذا الاختراع لأنسلم⁽⁸²⁾. والواقع أن أنسلم اقتصر في تحديده لهذا البرهان على الصورة الكمالية وحدها، وهو لا يتعدى في ذات الوقت، بهذه الصورة، ما نجده عند الفارابي وابن سينا. غير أن كثيراً من الباحثين يؤيدون نسبة هذا البرهان للفارابي وابن سينا⁽⁸³⁾، على اختلافهم في فهم نصوص الحكيمين.

43 - إن ابن سينا باستناده إلى قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم..." كما بينت ذلك في مدخل البحث، إنما يبين أولية هذا البرهان الأنطولوجي في النفس، وهذا يصدر عن رؤيته في كتابه "الإشارات والتنبيهات" حيث يلح على أن وجود مفهوم الله في النفس بوصفه إدراكاً قبلياً أولاً لدليل قاطع على وجوده المتحقق خارج النفس بالضرورة، كما أن مفهوم الله باعتباره الكمال المطلق إنما يمثل أعلى درجات التصور في الكمال ولا يوجد كمال أعلى منه، وهذا يتسق مع الرؤية الفارابية كما أشرت آنفاً، في تدرج كمال المفاهيم في النفس، وما يناظرها في الخارج من المفاهيم في العلم الطبيعي إلى مفاهيم العلم الرياضي حتى مفهوم الله الأكمل والأكبر في وجوده ومعناه، وبالضبط كما أن لتصورات الذهن ما يقابلها في الواقع الخارجى المركب، فإن مفهوم الكمال له بالضرورة وجوده العيني في الخارج، لأن لهذا الوجود تطابق بين الماهية والوجود بالنسبة للموجود الأول المطلق الذي تتطابق ذاته وصفاته، لتكونا هوية واحدة. فالبرهان الأنطولوجي هو برهان الفارابي الذي فصله ابن سينا على نحو فريد، فأسس عليه مذهبه الفلسفي كله الذي يبدأ من الميتافيزيقا هابطاً منها إلى الفيزيقا.

44 - أما أنسلم ففي كتابه "بروسلوجيون أو الموعظة أو حديث في وجود الله" فإنه يلجأ كذلك إلى الكتاب المقدس الذي قال فيه الأحقق بأنه "لا يوجد إله في قلبه" وبنص المزامير (13:1) "أن الأحقق قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود"⁽⁸⁴⁾، وهذا القول ذاته يدل على أن الأحقق يدرك في نفسه تصور الإله الأعظم الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه، وذلك لأنه "مما لاشك فيه أن الأحقق عندما يسمع ما أقول (لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) يعقل ما

يسمع ، وما يعقله موجود في ذهنه ، حتى ولو لم يعقل أنه موجود⁽⁸⁵⁾ . وهكذا فإن أنسلم يأخذ من هذا التصور للكائن الأعظم سبيلا يرتقى من خلاله لإثبات وجوده الخارجي كما فعل الفارابي وابن سينا ، فبالضبط كما أن عملية مقارنة مفاهيم الكمال النسبي في وجودها الذهني لها ما يطابقها في الوجود الخارجي ، فإنه لا بد أن يكون لواجب الوجود وجوداً عينياً خارجياً لبساطته ووحدته وجوده وماهيته أو هويتهما ، أو كما قال ابن سينا "واجب الوجود ضروري الوجود" ، وإذا كنا قد رأينا الفارابي ومن بعده ابن سينا قد واصلوا تحليلهما لعلاقة مفهوم الوجوب بالضرورة المنطقية للوجود عن طريق مبدأ عدم التناقض ، وهو ما جسده قول ابن سينا بأن "واجب الوجود يستحيل أن يكون غير موجود" ، فإن أنسلم قد اقتصر فقط على تطبيق مبدأ عدم التناقض على الوجود الذهني لهذا الوجود الكامل في نفس الأحق كما ظهر من النص السابق له .

45 - حتى عندما نولي وجوهنا شطر الحوار النقدي الذي نشأ بين ابن سينا وطلبته عندما انتقدوا البرهان الأنطولوجي ورد عليهم في مباحثاته ، كما أوضح هذه الردود في تعليقاته ، وعلى سبيل المثال فإننا نجد فخر الدين الرازي يروى لنا الانتقادات الموجهة للبرهان ورد ابن سينا عليها في المباحث المشرقية ، نذكر منها ما يلي : "قال السائل : فإن ارتسم في عقلا صورة مساوية لماهية الله تعالى ، فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال... قال المجيب : البرهان إنما قام على أن تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج ، وإما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقيم البرهان على بطلانه"⁽⁸⁶⁾ . وواضح أن ما يقصده ابن سينا بالبرهان هو أن الكامل المطلق لا يشارك الموجودات الأخرى في أجناسها أو أنواعها ، وهذا هو ما أكدته في كثير من مواضع كتبه ، وهو في "التعليقات" يوضح لنا هذا البرهان في صور كثيرة ، ومن بينها ما نجد عينه عند الفارابي من تفاوت الكمالات ونسبها التي تتطلب تحقق غيرها لتنتهي إلى الكمال المطلق ، والذي فعله ابن سينا هو ربطه لهذا البرهان الغائي ، الذي يصاعد بألوان الكمالات النسبية إلى غايتها العليا التي تتحقق في الكمال المطلق ، بالبرهان الأنطولوجي ، من خلال قوله تعالى : "بسم الله الرحمن الرحيم : وإن إلى ربك المنتهي . صدق الله

العظيم" (سورة النجم: آية 42) وهو الذي عبر عنه بقوله: "كل غاية فهي خير، وواجب الوجود لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق، كان هو الغاية في الخلق، إذ كل شيء ينتهي إليه"⁽⁸⁷⁾، ثم يجمل المعنى السالف بقوله: "إنما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في إضافة الكمالات إلى الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك. وإذا كان الأول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله"⁽⁸⁸⁾، وواضح أن حقيقة هذا الكمال ليست سوى الواجب بذاته الذي يؤدي بالضرورة إلى الوجود وإلا لانتهى بنا الأمر إلى تناقض، فواجب الوجود بذاته هو الوحيد الذي له الوجود من ذاته، على حين أن الموجودات التي تحمل الكمالات النسبية تفنقر في وجودها إلى علة.

46 - غير أن من أهم تلك الانتقادات التي وجهت إلى ابن سينا، فيرتبط بالتصورات المركبة الوهمية التي لا يوجد نظير مقابل لها في الخارج العيني "فليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج، فعسى أن يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا أو إن كان ما عليه الوجود الخارجى بخلاف ذلك"⁽⁸⁹⁾، وكذلك الانتقاد المتعلق بجوهرية النفس وبساطتها، فقد رد عليه ابن سينا في كتب عديدة وبصور لا حصر لها، وأهمية هذا الانتقاد تنبع من كونه محاولة لهدم المذهب السينوى من أساسه، ومن أهم ردود الشيخ الرئيس على هذا الانتقاد هو رده الصفات الإلهية إلى عين الذات، فصارت الصفات عين ذاتها، أو في هوية مع ذاتها، انطلاقاً من كون الوجود الإلهي المطلق بسيطاً غير مركب، بل هو بسيط غاية في البساطة كما نجده في التعليقات⁽⁹⁰⁾. وإذا كانت حقيقة هذا البسيط ليست إلا كونه "واجباً ومطلقاً" فإن وجوبه هو عين وجوده، ولا نحتاج في تصورنا للوجوب إلى شيء من خارج إذ هو أولى التصور⁽⁹¹⁾.

47 - وإذا كان أنسلم لم يعرض لنا غير صورة واحدة للبرهان الأنطولوجي من الصور الثلاثة له، فإننا نجد الراهب جونيولون معاصر أنسلم يعترض على هذه الصورة (الكمال المطلق) بنفس الاعتراضين السابقين الوجهين لابن سينا، كما أننا نجد أنسلم يرد بنفس ردود ابن سينا السابقة، مع اختصار صور

الردود السينوية. ومع جونيلون نجده يعرض انتقاده ومعارضته في صورة دفاع عن الأحق، وذلك في صورتين: الأولى: ترتبط بالماهيات أو التصورات المكتسبة من الخارج، والتي تشارك في الأجناس والأنواع، لتصير مقولة على كثيرين، وهذا محال بالنسبة لله الذي لا يمكن تصوّره من خلال هذه المقارنات للأشياء في الخارج حتى يكون اسمه مطابقاً لوجوده الخالي من أية مشاركة أو مماثلة، وهذا يؤدي بالضرورة إلى القول "بأن أعظم الموجودات كلها - بعد أن تمت البرهنة على وجوده في الذهن - لا يوجد في العقل فقط بل يوجد في الواقع أيضاً، وإلا فلن يكون أعظم الموجودات"⁽⁹²⁾. أما الصورة الثانية: فترتبط بالتصور الذهني الذي قد لا يكون له ما يقابله أو يماثله في الوجود العيني الواقعي، بالضبط كما نتصور أروع الجنان وأغناها بنفائس الورود والرياحين، ولكن تصورنا الخيالي لا يمكنه أن يعطينا بمفرده ضماناً بأن هذه الجنان موجودة وجوداً واقعياً عينياً، لأنه "ألا يمكنني القول أن أية أشياء باطلة لا توجد بنفسها (أي غير موجودة في الخارج) توجد في الذهن لأن أحداً أخبرني بها وعقلت ما قال؟"⁽⁹³⁾، وهذا ينطبق على فكرة الله أو تصورنا له. ونرى بوضوح كيف أن أنسلم يرد على هاتين الصورتين السابقتين من الانتقاد بنفس الطريقة التي رد بها ابن سينا نفس الانتقادين، حيث يأخذ أنسلم من البرهان الغائي طريقاً للبرهان الأنطولوجي، فيصّاعد كذلك من الكمالات النسبية إلى غايتها في الكمال المطلق، معتمداً على قول بولس "إن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات"⁽⁹⁴⁾، ويعني ذلك ما قصده ابن سينا بالضبط من كون الكمالات المنظورة التي يمكن مشاهدتها في الواقع، إنما تعتمد في وجودها واختلافها وتدرجها وتفاوتها على سبب وعلة، لأنها كمالات نسبية محصورة بمعايير الواقع النسبي الذي هو في ذاته ليس إلا إمكاناً، لكن الكمال المطلق الذي ليس فوقه كمال، أو هو غاية الكمالات جميعاً، إنما هو حقيقة مطلقة وحقيقته تعني وجوده، وهو ما عبر عنه أنسلم بلغة ابن سينا رداً على جونيلون في دفاعه عن الأحق بقوله: "إن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يوجد في فكرنا على نحو مخالف لما لا نستطيع التفكير فيه على حقيقته، وأن ما أقول من أن الموجود الذي لا

نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع ، وذلك لأنه موجود في الذهن لا ينتج عنه وجود الجزيرة المفقودة (أو الجنان) وجوداً يقينياً... ولكنى أقول إن لم يكن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولاً أو قد تم التفكير فيه دون أن يكون موجوداً في الفكر أو الذهن... فمن الواضح أن يكون الله أحد أمرين: إما ألا يكون ما لا نستطيع تصور أعظم منه وإما ألا يكون معقولاً أو موضوعاً للفكر ولا يكون موجوداً في الذهن... ومن ثم يتم بالفعل تصور الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ، ويتم التفكير فيه موجوداً في الذهن والفكر... ولا يلزم أن يكون ما يوجد في الفكر موجوداً في الواقع ، فإنه لو أمكن تصوره فلا بد أن يكون موجوداً...⁽⁹⁵⁾ فهناك فارق بين أعظم الأشياء الموجودة في الواقع العيني وبين الموجود الذي لا يتصور أعظم منه ، فهو فارق ، كما قلت ، بين ما هو مفتقر إلى غيره لكي يوجد ، وما هو مطلق ، على حد تعبير يوسف كرم. فالجزر المفقودة ، أو الجنان الرائعة أو أي شيء يمكن تصوره ذهنياً ، لا يحتوى في ذاته على ضرورة للوجود ، لكونه ممكناً ، لكن الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ضروري فقط في حالة واحدة ، هي حالة الموجود المطلق الذي لا يتصور ما هو أعظم ، وهو نفس رؤية ابن سينا السابقة. كما أن رد أنسلم على الانتقاد الثانى أو الصورة الثانية للاعتراض فتأتى على نفس الطريقة السينوية من حيث أن واجب الوجود لابد وأن يكون ضروري الوجود ، لأن الأمر لو لم يكن كذلك ، لأدى إلى تناقض ، على عكس التصور المركب كما في تخيل الجزر المفقودة أو السعيدة أو الجنان الرائعة أو شيء في الذهن يمكن أن تتحقق فتصير موجودة أو لا تكون موجودة. وذلك أن صفات واجب الوجود هي عين وجوده ، ومن هنا ببساطته التي هي عين وجوده تجعله يختلف على وجه الإطلاق عن غيره⁽⁹⁶⁾ ، غير أن ذلك كله يرتد إلى الوضوح الذاتي لفكرة الكمال الإلهي في الذهن باعتبارها فكرة واضحة بذاتها وفطرية مطبوعة في داخل النفس الإنسانية.

48 - وإذا كان ابن سينا قد استخدم البرهان الوجودى لإثبات وجود النفس وبساطتها فإن هذا الاستخدام لا وجود له عند أنسلم لأنه لم يستخدم هذا البرهان لكى يبنى عليه مذهباً فلسفياً شاملاً كما فعل ابن سينا ، إلى جانب

أن أنسلم لم يدرك من هذا البرهان إلا صورته الكمالية التي تقوم على صورة الكمال المطلق الفطرية في الذهن.

49 - ثم عندما أتى القرن الثالث عشر نجد بونافنتورا يتبنى الصورة الثانية للبرهان الأنطولوجي السينوي، وهي الصورة التحليلية التي عبر عنها ابن سينا بقوله: "الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود، وذلك محال"⁽⁹⁷⁾، ومما لاشك فيه أن هناك اختلافاً وتبايناً بين هذه الصورة والصورة الكمالية السابقة في التعبير عن البرهان الأنطولوجي، إذ الصورة التحليلية، تقوم، كما رأينا آنفاً، على التحديد التام القائم على مبدأي الهوية وعدم التناقض في صورتى الإثبات والنفي، حيث يتضمن الأول إثبات الشيء لذاته، والثاني في نفي غيره عنه، بحيث لا يكون ذاته وغيره في نفس الوقت ومن نفس الجهة، لهذا كان واجب الوجود ضروري الوجود عند ابن سينا. وذلك هو عين ما أخذ به بونافنتورا من كون مفهوم واجب الوجود يتضمن بالضرورة الوجود. فعبارة "الله موجود" هي من المبادئ الأولية التي يكون محمولها متضمناً بالضرورة في الموضوع، ولزماً له لزوماً قطعياً، لأن فكرة الوجود الذي لا يمكن تصور ما هو أكبر منه تستلزم كونه موجوداً، فإذا كان الله هو الله، فهو إذن موجود، ولكن الله هو الله، فهو إذن موجود، فهذا البرهان يحتوي؛ كما ذكر أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي، على فكرتين: الأولى: ضرورة موضوع المعرفة، إذ الله تعالى هو الكائن الوحيد الذي يكون موضوعاً ضرورياً للمعرفة، والثانية: هي ضرورة الانتقال من الماهية إلى الوجود، وهذه الحال متحققة بالنسبة لله وحده، إذ الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود، وعلى هذا فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة⁽⁹⁸⁾. وهذا يترد إلى كون واجب الوجود متضمناً كوجود بالضرورة، لأن ماهيته عين ذاته، كما قال ابن سينا ومن قبله الفارابي. فالقول بأن واجب الوجود غير موجود تناقض في حد ذاته، لأن علاقة ضروري الوجود بالوجود تختلف عن علاقة ممكن الوجود بالوجود، كما في تصورنا للجزر السعيدة التي هي ممكنة وليست واجبة أي ليست ضرورية التصور.

والواقع أن هذا التطور في فهم البرهان الوجودي إنما يترد إلى تعمق في فهم ابن سينا لعلاقة الوجود بالماهية والفصل بينهما في الموجودات الممكنة، والتوحيد بينهما في الواجب الوجود، كما ذكرت آنفاً، والذي تكون ماهيته ووجوده ووجوبه شيئاً واحداً. وهذا التوحيد، رغم أن بونافنتورا أخذ به في الدليل السابق، إلا أنه حاول أن يجد له حلاً لكي لا يصطدم بالتثليث المسيحي، وهو ما لم يرض عنه معاصره توما الأكويني الذي انتقد البرهان بدوره، كما انتقد التوحيد السينوي مباشرة من خلال نظرية الأحوال التي اعترف بأنه أخذها عن شروح ابن رشد وسميت بالترانسندنتاليا. أما ديكارت في القرن السابع عشر فهو الغربي الوحيد الذي أخذ بالبرهان الوجودي في صورته الثلاث التحليلية والكمالية والرياضية، وردوده على الاعتراضات التي وجهت إليه هي نفس ردود ابن سينا على نفس الاعتراضات، كما أن ربطه للبرهان بجوهرية النفس وبساطتها هو نفس ما فعله ابن سينا من قبل⁽⁹⁹⁾.

ثالثاً: برهان الإمكان والوجوب في صورته

الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازي

50 - يقوم برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية، أي من حيث كونه برهاناً أنطولوجياً أو وجودياً على اعتبارين: الأول: هو أن برهان ابن سينا السابق الذي دعاه برهان الصديقيين لا يحتوى على الكمال المطلوب، حسب رؤية الشيرازي، وهو أمر أشرت إليه في مدخل هذا البحث، لأنه برغم أن المخلوقات والآثار لم تُتخذ واسطة في هذا البرهان، لكنه يشبه برهان الحدوث عند المتكلمين وبرهان الحركة عند الطبيعيين، لأن الإمكان الذي هو من خواص الماهيات جاء واسطة بحسب الواقع في هذا البرهان. وهذا أمر في غير محله، لأن ابن سينا اشتق مفهوم الإمكان والممكن من تأمله في مفهوم الواجب الذي يرتبط بالضرورة بمفهوم الوجود، فالممكن لازم منطقي، عن تأمل فكرة الواجب. ومن هنا فالواجب بذاته من حيث أنه الوجود الضروري دليل وبرهان على تحقق الممكنات في الواقع، وذلك واضح في النص السينوي الوارد من قبل "تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدايته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود..."، والثاني: هو أن ابن سينا والفارابي قبله قد اقتصرا على مفهوم الوجود في تأملهما العقلي النظري للوجود، ولم ينظرا إلى حقيقة الوجود ذاته، وهذا أمر في محله تماماً لأن ما فهمه ابن سينا والفارابي من الوجود هو معنى الضرورة التي أدت إلى افتراض وجود الممكن، والقسمة الثنائية القائمة على احتمالين لا ثالث لهما وهما أن الوجود إما أن يكون من ذاته وإما أن يكون من غيره، وكان الأولى بهما، في نظر الشيرازي أن يتأملا حقيقة الوجود، لأن هذه الحقيقة تلازم الغنى بالضرورة. ولهذا كانت نقطة الانطلاق عند الشيرازي هي الوجود، أي حقيقة الوجود وحدها، لكي يقيم عليها البرهان الوجودي الصديقي، بل لكي يشيد على حقيقة الوجود

وأصالته صرح فلسفته كله. فالوجود هو الحقيقة الوحيدة ذات البداية والأصالة، لذا وجدناه يصوغ البرهان السينوي معتبراً أنه أقرب المسالك إلى منهج الصديقين، ولكنه ليس هو، قائلاً: "... وهذا مسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم (يقصد ابن سينا)، لأن هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود [يقصد برهان الصديقين]، وها هنا (أي في برهان ابن سينا) يكون في مفهوم الوجود..."⁽¹⁰⁰⁾

أ. بنية البرهان الشيرازي والأصول التي تقوم عليها:

تقوم بنية البرهان عند الشيرازي على عدة أصول تؤدي بدورها إلى صياغة فيلسوف شيراز للبرهان على نحو جديد ينبثق من أحشاء فلسفته المتعالية التي ارتبطت في جوهرها بحقيقة الوجود الغنية الواجبة، لأن هذه الحقيقة رغم وجوبيتها إلا أنها واحدة في عين كثرتها وكثيرة في عين وحدتها، إذ ترتبط بالأصالة والبداهة والتعاقب، ولهذا ارتبطت أحكام الوجود التي تشكل بنية البرهان الشيرازي بمضمونه ارتباطاً وثيقاً، وهذا الارتباط سنراه واضحاً جلياً في صياغته لمضمون برهانه القائم، كما قلت آنفاً، على لزوم حقيقة الوجود الغني والواجبية من جانب، والاقتضاء الذاتي والحتمية أو الضرورة الأزلية من جانب آخر. وهاكم هي بنية البرهان والأصول أو الأحكام التي تقوم عليها.

1 - الوجود: بدايته وأصالته وأحكامهما:

أ - بداهة الوجود وأحكامه:

51 - يؤكد الشيرازي حقيقة الوجود الغنية، وأنها بديهية المفهوم، إذ التغافل عن ذلك هو الجهل الذي يؤدي إلى الجهل بحقيقة المعارف وأصولها، وهذا واضح في قوله: "والحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان، لأنه بالوجود يعرف كل شيء، وهو أول كل تصور وأعرف من كل متصور، فإذا جهل جهل كل ما عداه وعرفانه لا يحصل إلا بالكشف والشهود... ولهذا قيل: من لا كشف له لا علم له"⁽¹⁰¹⁾، وهو يلح على هذا المعنى في موضع آخر عندما يقول أيضاً: "فمن

جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في أمهات المطالب ومعظمتها وبالذحول عنها، فانت عنه خفيات المعارف وخبيثاتها، وعلم الربوبيات ونبوءاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها⁽¹⁰²⁾، ومن هنا فإن فلسفة الشيرازي تنطلق من الوجود وحده لتشيد صرحها ابتداء منه. ولهذا أراد أن يحكم بنيان مذهبه بتفسيره لمعنى البداهة والأصالة اللتان يتميز بهما الوجود والأحكام المتعلقة بها.

52 - يؤكد الشيرازي في كتابه "المشاعر" أن أول أحكام الوجود البديهي، أو أول أحكام بداهة الوجود أن مفهومه "أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، لأن ظهوره ووضوحه عند العقل، وليس مفهومه عند العقل هو أجلى من مفهومه ولا أسبق في وقوعه من وقوعه (هو ذاته) حتى يكون تعريف له ووسط لظهوره، ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له ولا فصل له، فلا حد له، ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو اظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له. فمن رام تعريفه قد أخطأ، إذ قد عرفه بما هو أخفى منه"⁽¹⁰³⁾ وذلك عين ما أورده في الأسفار الأربعة حيث قال: "... فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود. أما الأول فلا أنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل فلا حد له. وأما الثاني فلا أنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً..."⁽¹⁰⁴⁾، ويقوم هذا الحكم الخاص ببداهة الوجود على أن المفاهيم التي نتصور أنها تعرفه ليست أوضح منه، أي أوضح من الوجود، حتى تكون تعريفاً له، إذ أن جميع المفاهيم التي نود تعريف الوجود بها، لا بد وأن نتجه أولاً إلى معنى الوجود فيها، وهو معنى قبلي في أي مفهوم، فليس هناك أبين ولا أجلى من الوجود، ومن ثم فلا تعريف له، لكونه بديهيّاً. ولما كان تصور الوجود وتصديقه بديهيّاً⁽¹⁰⁵⁾، فإن البديهي لا يحتاج إلى واسطة في التصور والتصديق، لأنه بسيط. فمفهوم الوجود في غنى عن التعريف لشدة وضوحه وظهوره، بل هو لشدة ظهوره غنى عن

التعريف، فلا يمكن تعريفه حقيقة، وما يقال في تعريفه لا يتعدى حدود التعريف اللفظي الذي يقوم على شرح الاسم، مثلما نقول مثلاً عن تعريف الأسد أنه الليث، وهكذا فلا يمكن أن يكون للوجود تعريف، وحصيلة ذلك تقوم على ما يلي:

1- الوجود لا يعرف لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر من المعرف، وليس هناك أجلى ولا أظهر من الوجود ليكون تعريفاً له.

2- إن التعريف الحقيقي يتألف من الجنس والفصل والعرض الخاص، لأنه إما تعريف بالحد التام أو الرسم التام أو الناقص ولا خامس لهم، وهذه الكليات الخمس لا علاقة لها بالوجود فهي ترد على الماهية وحدها، لأنها تباين الوجود كلية.

وهكذا فلما كان الوجود لا تعريف له، فإن الوجود لا بد وأن يكون ثابتاً بعينه أو موجوداً بذاته بل هو عين الثبوت ذاته، وهو الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن الماهية الثابتة لا تكون كذلك إلا بثبوت وجودها، وهنا يستحيل تعريف الوجود من جديد على الحقيقة، إذ الثبوت هو الوجود، والوجود هو الثبوت، فهما لفظان لمعنى واحد، ولا يصح تقوم الشيء على نفسه، ومن جديد لا تعريف للوجود. ومن ناحية أخرى فإن المنطق يدلنا على أن المفاهيم إما ضرورية أو نظرية، وأن كل نظري لا بد أن ينتهي إلى بديهي ضروري وإلا وقع الدور والتسلسل، وهما باطلان، ومن هذه المفاهيم الضرورية البديهية التي توجد مع نشأة الإنسان هو الوجود، فالإنسان يدركه بفطرته كما يدرك النور، ومن ثم لا وجود لمفهوم أوضح من مفهوم الوجود، وذلك ما عبر عنه العلامة الطباطبائي في كتابه "بداية الحكمة" بقوله: "مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حد أو رسم لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر من المعرف. فما أورد في تعريفه من (أن الوجود أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين). أو الذي (يمكن أن يخبر عنه) من قبل شرح الاسم، دون المعرف الحقيقي... فلا معرف للوجود"¹⁰⁶ وهو يعبر بذلك عن رؤية الشيرازي التي ترمى إلى القول أن الوجود ثابت بذاته، بل هو عين ثبوته لذاته، وذلك "لأن إثبات الشيء لنفسه

غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت، فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود...¹⁰⁷.

53 - ويعنى قولنا ببداية مفهوم الوجود أو الموجود، أن لكل منا تصوراً واضحاً عنه، حتى أنه من المستحيل أن نستدل على المفاهيم البديهية، لأننا نكتفي باستحضارها من الذهن على نحو قبلي، ففي أذهاننا تصوراً واضحاً عن الوجود والتحقق، وحينما نقول: "س موجود" أو "س معدوم"، فإننا نعلم أن لدينا تصوراً واضحاً عن الوجود والعدم، ولا حاجة لدينا لإيضاح مفهوم الوجود أو العدم¹⁰⁸.

54 - أما الحكم الثاني الذي يتعلق بالوجود كمفهوم عند الشيرازي فهو "أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ"¹⁰⁹، وأهم ما يحتويه هذا النص هو لفظاً التشكيك والتواطؤ Equivocal and univocal، وهما يدلان معاً على كونهما موضوعاً لأمر عام بين الأفراد أو الموجودات، ولكنهما يختلفان فيما بينهما في أن الأول يحمل على الموجودات بالتفاوت، فهو مشترك عام بين الموجودات لا على السواء، بل على التفاوت في النسبة والدرجة، كالوجود بالنسبة إلى واجب الوجود وممكن الوجود، أما الثاني فهو اللفظ المتواطئ الذي يحمل على الموجودات أو الأفراد على السواء، أي بنفس الدرجة الواحدة. وما يهمنا هنا هو عمومية مفهوم الوجود واشتراكه المحمول على جميع الموجودات، وهذا الاشتراك يتعلق بصفة جوهرية بالحكم الأول لمفهوم الوجود وهو البداية، فلنوضح ما المقصود بعمومية مفهوم الوجود واشتراكه؟

55 - وبداية فإن الحكماء عامة يقسمون المشترك إلى مشترك لفظي ومشترك معنوي، والنظر هنا يدور حول: هل الوجود من النوع الأول (المشترك اللفظي) أم من النوع الثاني (المشترك المعنوي)؟! والواقع أن لفظ الوجود يحمل على كثير من الأشياء، فيقال: الإنسان موجود، والشجرة موجودة، والأرض موجودة، والسماء موجودة... الخ، وعندما يصدق لفظ ما على أشياء أو ما صدقات عديدة، فله واحدة من حالتين لا ثالث لهما بالضرورة:

الأول: إما أن يكون لهذا اللفظ معان متعددة، ويراد بها في كل مورد مفهوم ومعنى ما، فمثلاً نشير إلى بصر الإنسان، فنقول: هذه عين، كما نشير إلى عين الماء، ونقول: هذه عين... الخ فقد استخدمنا لفظاً واحداً في معنيين مختلفين، مع أننا نقصد معنى في كل مورد غير المعنى الذي نقصده في الآخر، وليس هناك اشتراك بينهما، سوى اتفاقهما في إطلاق لفظ "العين" الواحد عليهما.

الثاني: وإما أن لا يكون لهذا اللفظ أكثر من مفهوم ومعنى، غير أن معناه ومفهومه يكون عاماً وشاملاً، فيصدق على أشياء متعددة، كما نشير مثلاً إلى سقراط فنقول: هذا إنسان، ونشير إلى عمرو ونقول هذا إنسان، وإلى محمد ونقول: هذا إنسان، فإن لفظ الإنسان يشير إلى معنى خاص يصدق على سقراط وعمرو ومحمد، فالمشترك بين الثلاثة ليس سوى خصوصية تقف خلف اللفظ، لأن السبب في استعمال اللفظ في الموارد الثلاثة السابقة، هي أن اللفظ يمثل معنى، وهو معنى عام، وله مصداقيته في موارد عديدة، وهنا نتساءل: هل لفظ "الوجود" الذي يصدق على كل الأشياء من نوع لفظ "عين" الذي له معنى مستقل في كل مورد، أم أنه من نوع لفظ الإنسان الذي يمثل مفهوماً عاماً؟⁽¹¹⁰⁾ والواقع أن الوضوح الذهني والوجداني يؤكدان أن الوجود من النوع الثاني الذي يمثل مفهوماً معنوياً عاماً كلفظة الإنسان على حد سواء، وعليه فالوجود لفظ مشترك معنوي، وذلك لأن لفظ الوجود مثل لفظ الإنسان ثابت لا يتغير مطلقاً عندما يصدق على ماصدقات الإنسان أو عندما يطلق على موارد واقعية مختلفة كأفراد البشر. وهذه الصفة لا تصدق مطلقة على ما نسميه المشترك اللفظي الذي يتغير معناه ويتبدل بتغير ما يصدق عليه في الواقع من ماصدقات مثل لفظة "العين" التي وصفت موارد شديدة الاختلاف، بمعنى أن معناها يتغير من مورد إلى آخر، وبحسب تعدد الموضوعات والموصوفات، ولهذا كان الوجود مشتركاً معنوياً لا محالة لأنه "لو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة..."⁽¹¹¹⁾ ومما له دلالة على هذا المعنى، وبأن الوجود مشترك معنوي، هو أن الوجود صالح للانقسام إلى أقسام، والذي هو كذلك لا يكون إلا مشتركاً معنوياً. والانقسام هنا يشير من الناحية العقلية إلى

انقسام عقلي وانقسام خارجي، بأن يكون لدينا مفهوم عام، ثم ينقسم إلى قسم خاص بإضافة قيد له، وإلى قسم آخر بإضافة قيد آخر له، فقولنا: الحيوان إما أن يكون ناطقاً أو غير ناطق. فالحيوان بضميمة الناطق يصير نوعاً ما من الحيوان، وبضميمة غير الناطق يصير أنواعاً أخرى. فإذا كان الاشتراك لفظاً فقط، وليس هناك أي لون من الاشتراك في المعنى والمفهوم، فلا يحصل الانقسام الذي يكون من جراء ضم القيود للمعنى المشترك. ولفظ الوجود ينقسم إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، ووجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود واجب ووجود ممكن. ومن هنا نستدل على أن الوجود مشترك معنوي. غير أن هذا المعنى يتأكد من ناحية أخرى بالقول أن "العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان وهو محال"⁽¹¹²⁾. فالوجود ليس مشتركاً لفظياً، لأنه مشترك معنوي، وذلك لأن هاهنا ثلاث مقدمات:

الأولى: أن الوجود والعدم نقيضان، والثانية: أنه لا شك في أن العدم مشترك معنوي ليس له سوى معنى واحد في كل الاستعمالات، لأن الاشتراك اللفظي يستلزم تعدد المعاني، وتعدد المعاني يستلزم التكثر في العدم وهو محال، فالإعدام لا يتميز بحسب الواقع، ولذا فالعدم بوصفه نقيضاً للوجود هو مشترك معنوي، أي أنه لفظ يحكي عن مفهوم عام، والثالثة: أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان لاستحالة أن يكون نقيض الواحد أكثر من واحد، وإلا استلزم اجتماع النقيضين، بمعنى أننا إذا افترضنا أن أحد النقيضين قد توفر على الوجود، وافتقد الآخر للوجود، عندئذ فإن كان النقيض متوفراً على الوجود يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال والعكس بالعكس. والنتيجة: أن الوجود أمر واحد ذو معنى واحد، وهذا هو المشترك المعنوي، لأن وحدة مفهوم العدم المناقض لمفهوم الوجود دليل على وحدة مفهوم الوجود وعدم تعدده. والشيرازي يجمل هذه الأدلة والمعاني للدلالة على بداهة الوجود من حيث كونه مفهوماً عاماً ومشتركاً معنوياً في أسفاره الأربعة بقوله: "... والعجب إن من قال بعدم اشتراكه (الوجود) فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به، لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن

هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك. وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد. ومن الشواهد أن رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود، لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً، فإنه لن يحكم عليه بأنها مكررة فيه، ولولا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى⁽¹¹³⁾.

56 - وجدير بالذكر هنا أنه لما كان الوجود عاماً وبديهياً فوق كونه مشتركاً معنوياً، فإن مفهومه، أعنى مفهوم الوجود، اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده، أي أنه وجود ذهني لا يترتب عليه أي آثار في الخارج على الإطلاق⁽¹¹⁴⁾، "فكل ما يرتسم بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود. والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان، وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت يحسب نفسها. فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان. فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثياته، وعنواناً من عناوينه..."⁽¹¹⁵⁾ وهكذا فحقيقة الوجود لا تنتقل أصلاً إلى حوزة الذهن، لكي يقال: هل هي بديهية أم نظرية ومن هنا كان مفهوم الوجود البديهي منفكاً عن حقيقة الوجود التي هي ليست غير بديهية فحسب، بل هي أيضاً ليست نظرية، لأن البديهي والنظري معاً لون من ألوان المفهوم الذهني الواقع تحت الإحاطة العلمية المعرفية بفارق أن المفهوم البديهي واضح وجلي لا يحتاج إلى تحليل أو تجزئه، كما لا يعرف بلوازمه وآثاره، بينما المفهوم النظري مبهم يحتاج إلى تجزئه وتحليل، كما يتعرف عليه بلوازمه وآثاره، وهذا هو ما يجعل حقيقة الوجود تند عن حيابة الذهن بشكل

مطلق، لأن حقيقة الوجود هي عين الظهور والخفاء. فحقيقة الوجود هي عين الظهور لذات الوجود، فليس هناك أدنى خفاء وباطن فيه وهي في غاية الخفاء بالنسبة لنا لعجز حواسنا وعقولنا المحدودة عن إدراكه من حيث كونه ظهوراً¹¹⁶. والواضح هنا أن التفكيك بين مفهوم الوجود وحقيقته قائم على نظرية الشيرازي في أصالة الوجود التي أثبت بها حقيقة الوجود العينية.

ب- أصالة الوجود وأحكامها:

57 - الواقع أن أصالة الوجود التي عليها أسس الشيرازي فلسفته المتعالية في كل مباحثها، يقابلها حتما القول باعتبارية الماهية، وإثبات الشيرازي لهذا الأصل الجوهرى إنما مر عبر صور عديدة من النقد لتلك المذاهب التي قالت باعتبارية الوجود وأصالة الماهية كمذهب ابن سينا الذي ميز فيه بين الماهية والوجود في الواقع، فأكد أن الوجود قائم بالماهية، لأن وجود الممكن زائد على ماهيته، وعليه صار الوجود عرضاً في الأشياء، وانتهى إلى أن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها، لا من شرائط الوجود، فالوجود منتزع من الماهية لاعتباريته وأصالتها، أما أشد الناقدين لمذهب أصالة الوجود فكان السهروردي شهيد الإشراق الذي رأى أن الماهية هي الحقيقة الوحيدة، أما الوجود فتجريد عقلى اعتبارى، أو هو صفة للماهية، ومن هنا رفض أن يكون الوجود متحققاً في الأعيان لأن هذا يؤدي عنده إلى التسلسل اللانهائى¹¹⁷، ووصل الأمر إلى ذروته في مذهب الميرداماد أستاذ الشيرازي المباشر الذي رأى في "قبساته" أن الحقيقة الأولية للماهية وليس للوجود، إذا الوجود زائد على الماهية في الأعيان الواقعية، وخلاصة مذهبه تتمحور حول أنه "... لا متشخص بذاته أو بنفس ذاته إلا الذي ماهيته هي بعينه إنيته (الله تعالى)، فيكون وجوده وتشخصه كلاهما بنفس المرتبة أي بنفس مرتبة ذاته، وإلا كان تشخصه في مرتبة ذاته ووجوده في درجة متأخرة، فكانت درجة التشخص قبل درجة الوجود... وكل ممكن الذات فإنه زوج تركيبى من الماهية والإنية ومن الحقيقة والتشخص، ومن الجنس والفصل، ومن الطبيعة المرسلة والهوية التشخصية، ولا وحدة، ولا أحدية في عالم الإمكان، بل إنما للذوات الجائزة الاتحاد والتأحد لا الواحدية والأحدية على

الحقيقة. وبالجمله فالوجود زائد على ذات الممكن⁽¹¹⁸⁾ هذه بصورة إجمالية المذاهب الماهوية التي رفضت أصالة الوجود وأكدت أصالة الماهية، وهي التي دافع عنها الشيرازي ردحاً من الزمان عندما كان واقعاً تحت تأثير أستاذه الميرداماد، وهو يقول عن ذلك "وإني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً..."⁽¹¹⁹⁾

58 - وأصالة الوجود واعتبارية الماهية، إنما ترتد جوهرياً عند الشيرازي إلى بدهية الوجود نفسه، التي فصلناها آنفاً، والتي عبر عنها بقوله: "أن الوجود البديهي هو البين بنفسه المستغنى عن التعريف والإثبات لكونه أعم الأشياء"، ولهذا فإن أصالة الوجود تتمحور حول المفهوم الذي تواجهه حقيقة الأشياء في الخارج، بحيث أن مفهوم الوجود يكون واحداً بديهياً، لأنه مفهوم له حقيقة، وتلك الحقيقة هي التي تنشأ بها الآثار المترتبة على الماهيات، بمعنى أن الوجود حقيقة صرفة خالصة موجودة بنفس ذاتها، والماهيات موجودة بها.

59 - ويعنى ما تقدم أنه لا يوجد في الواقع شيان متساويان في المرتبة هما الوجود والماهية، إذ لا يوجد في الواقع إلا الوجود والعقل عندما يميز بين الماهية والوجود، ثم يؤكد أن الماهية هي الحقيقة الموجودة في الواقع، فإنه يشوه الحقيقة، لأن الوجود، كما سبق وقلت، لا يمكن أن تحصل حقيقته في الذهن، لأن كل ما يرتسم من الوجود في الذهن ويعرض له الكلية والعموم ليس حقيقة الوجود، بل هو فقط مجرد وجه من وجوهه، أو هو مجرد صورة للوجود، وليس الوجود ذاته⁽¹²⁰⁾، فالوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة "لأن حقيقة الشيء هي وجوده الذي يترتب عليه إفادة أحكامه"⁽¹²¹⁾، فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، لأن غيره يصير به ذا حقيقة، فالوجود هو حقيقة كل ذي حقيقة.

60 - فالعلاقة بين الوجود والماهية ليست علاقة بين شيئين يتعلق كل منهما بالآخر في الواقع، أو ينضم إليه كشيئين منفصلين في الواقع. بل العلاقة، من حيث أنه لا وجود في الواقع إلا الوجود، هي علاقة أمر متحقق هو الوجود بأمر آخر غير متحقق هو الماهية، التي ليست إلا مفهوماً اعتبارياً يرتبط بأمر عيني هو الوجود، وهو ما عبر عنه الشيرازي بقوله: "إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية"⁽¹²²⁾ بمعنى أنه لما كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة به، فقولنا: الإنسان موجود، معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانية في الخارج ومطابق لصدقه. ولذا فإن مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، وثبوته له متفرع له بوجه، إذ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهية تابعة له اتباع الظل للشخص، إذا كنا ننظر إلى حقيقة نحو من الوجود الخاص، وهو عكس ما ننظر إلى مفهوم الوجود العام، الذي هو مثل العوارض الذهنية للأشياء الخارجية متفرع على وجودها وتعيينها في العقل. وهكذا فإن سؤالنا عن طبيعة أي شيء في الواقع العيني الخارجي، إنما هو سؤال عن الماهية، غير أن لكل شيء في الواقع وجود كما أن له ماهية، ولكن جميع الأشياء الواقعية تختلف في ماهيتها، إلا أنها تشترك جميعاً في الوجود. وعلى هذا تصير الماهية من صنع الذهن فهو الذي يلتقط صورة للشيء، أما الشيء الذي تترتب عليه الآثار والذي يشكل بالتالي بناء الواقع، إنما هو الوجود وليس الماهية.

وهذا هو عين قول الشيرازي "أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد، والعقل إذا حللها حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود..."⁽¹²³⁾

61 - ويستدل الشيرازي بما سبق على أن للوجود حقيقة عينية، لأن حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، ولذلك "فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس بياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء، غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة إن الوجود هو الموجود، كما إن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض

لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها... ومن هنا فإن حقيقة الوجود هو كونه في الأعيان لا غير... إنه موجود بمعنى أن الوجود هو حقيقته... فالوجود هو الموجودية...⁽¹²⁴⁾، وعلى ذلك فالماهية ليس لها صفة منفصلة عن الوجود، لأن وجودها الفعلي هو الوجود ذاته الذي تترتب عليه الآثار في الخارج دون الماهية، فآثار الإنسان في الواقع، تترتب على كونه متحققاً فيه، أي على كونه وجوداً لا ماهية، لأن الماهية مترتبة على وجود الوجود، لأنه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لامتنع بالتالي ظهور أي أثر من آثار الماهية ولوازمها، ولكننا نرى في الواقع هذه الآثار واضحة جلية، لهذا كان الوجود أصيلاً ومتحققاً، بل هو وحده الموجود، لأنه أمر عيني بذاته. وعلى نحو ما اتضح في بحثي عن "الوجود الذهني في فلسفة الشيرازي" أن الوجود والماهية لا يمكن أن يكون كل منهما موجوداً كما لا يمكن أن يكون كل منهما غير موجود كذلك، فأحدهما هو الموجود دون الآخر، بينما الآخر يصنعه ويجسمه ذهن ويعطيه صفة الوجود داخله، والأول هو الوجود (في حقيقته العينية) والثاني هو الماهية (الوجود الذهني في الذهن)⁽¹²⁵⁾.

62 - ويؤكد فيلسوفنا فكرته عن عينية الوجود، فيرى أن الوجود في كل شيء أمر حقيقي، عدا الوجود الانتزاعي الذي هو مجرد اسم منتزع من الموجودات، فليس بوجود حقيقي لأنه غير متحقق في الخارج، فنسبته للوجود الحقيقي مثل نسبة الإنسانية إلى الإنسان، إذ الوجود يعبر عن ذلك المبدأ الذي تتولد عنه الوجودات الحقيقية، باعتبارها هويات عينية موجودة بذاتها، وليس الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج، "فالوجود كالنور قد يطلق فيراد منه المعنى الانتزاعي المجرد، أي نورانية شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان الخارجية، فوجوده في الذهن، وقد يطلق فيراد منه الظاهر بذاته، أي الذي يظهر غيره من الذات النورية كالكواكب، والواجب تعالى، وكنور السراج وغيره، فله وجود في الأعيان لا الأذهان"⁽¹²⁶⁾، وعلى ذلك فالوجود الحقيقي يوجد بذاته، حيث يجعل كل الماهيات أعراضاً له، ولهذا كان معنى الوجود الانتزاعي، عند الشيرازي مماثلاً لمعنى الماهية، إذا الماهيات أمور انتزاعية اعتبارية، أما الوجود فهو الوحيد العيني الحقيقي.

63 - ولأن الوجود هو العيني الحقيقي في متن الواقع الخارجي، فهو الصالح للعلية وحده، إذ هو مناط كل ما يحصل من أشياء واقعية، فهي مراتبه المتعددة في الخارج، أعني تطورات وحصولاته، لأن العلة عند الشيرازي تتطور فتننتج المعلول، بحيث أن المعلول ليس غير حيثية أو نحو من أنحاء وجود العلة. وعليه فالشيء يوجد أولاً ثم تتحد به ماهيته بعد ذلك، مثلما يتحد ظل الشخص به، فماهية الشيء لا تتحقق ولا تتشخص إلا بالشيء نفسه أي بوجوده، فماهية المربع مثلاً هي كونه السطح الذي له أربعة أضلاع متساوية، ولكن هذه الصفات المشكلة لماهية المربع، لا يمكن تصورهما إلا بعد تصور شيء موجود هو المربع، لأن الماهية معنى كلي، ولا توجد إلا عند وجود ما تتشخص به، فالمربع شيء موجود قبل ماهيته، ومن هنا نعود من جديد إلى انقسام الشيء في الواقع إلى وجوده المتحقق بالفعل في الخارج، وماهيته أو معناه العام المتحد به، وهذا هو ما يعنيه اتحاد الوجود بالماهية في الشيء الخارجي، وهذا هو ما عبر عنه الشيرازي بقوله في الشاعر: "العلة علة بذاتها، والمعلول معلول بذاته، بعدما تقرر أن المجعولية والجاعلية إنما تكون بين الوجودات لا بين الماهيات لأنها أمور ذهنية تنتزع من أنحاء الوجودات. فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجودة إياه..."⁽¹²⁷⁾ فالماهية لاحقة للوجود عارضة له، بل ومتصفة به، لأنها تتشخص به في الشيء الخارجي، ولأن الماهية ثابتة، كان الوجود متغيراً، ولهذا كان اتصاف الماهية بالوجود هو " اتصاف بثبوتها لا بثبوت شيء لها. وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها. أما الوجود في كل شيء فموجود بذاته، ومتحصل بنفسه، سواء أكان واجباً بالذات، لكونه تام الحقيقة غير متناهي الشدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصاً مفتقراً إليه في ذاته. فكل شيء يتغير إلا الماهية فهي ثابتة"⁽¹²⁸⁾.

64 - فالماهية تتشخص إذن، ولكن ليس من ذاتها، لأنها تتعدد في ذاتها، لكونها كلية، ومن ثم فالتشخص ليس عين الماهية، بل هو بأمر زائد عليها عارض لها، لأن الطبيعة الكلية نسبة جميع الأشياء إليها نسبة واحدة، أعني بما هي أفرادها أو أشخاصها إلى الجاعل، فما لم تتخصص بواحدة منها

من قبل الجاعل لم تصدر عن الجاعل. ومن هنا فالصادر عن الجاعل أو العلة هو الشخص وليس نفس الماهية، أي أن "المجعول أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية، بل هي مع حيثية التعين أو الوجود..."⁽¹²⁹⁾ كما يقول الشيرازي. وعليه فلما كانت الماهية مفهوماً كلياً، فهي ليست جزئية في ذاتها، ومن شأن الكلي عند تحققه في الجزئيات أن يلحقه التغير، ولهذا فإن حصول الماهية يرتبط بأمر غيرها تتحد معه حتى تتشخص به.

65 - وعلاوة على ما تقدم فإن وجود الشيء مرتبط بتشخصه، لأن الوجود الفعلي هو الوجود الشخصي فقط، تماماً كما تقول الوجودية المعاصرة، ولما كانت الماهية، لكونها كلية، غير موجودة بالذات، فإن الأمر الذي تتشخص به، لا بد وأن يكون متشخصاً بذاته، ومن هنا كان الصادر عن الجاعل أو العلة هو الوجود وليس الماهية، لهذا رأي فيلسوفنا أن "المحوج إلى السبب موجودة الماهية، أي صيرورتها، بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي..."⁽¹³⁰⁾

66 - وهكذا فالوجود عند الشيرازي، هو الأصل في التحقق، فعن طريقه يحصل كل شيء على حقيقته. ولهذا فلا يمكن أن يكون أمراً اعتبارياً، أما الماهية فهي متحدة مع الوجود ضرباً من الاتحاد، بمعنى أن العقل له ملاحظة أن لكل موجود من الوجودات، معنى منتزعا من الوجود، ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، وهو ما عبر عنه فيلسوفنا عندما قال: "إن المحكى عنه هو الوجود، والحكاية هي الشيء الموجود في الذهن (الماهية) عن الأمر الخارجي المحكى عنه (الوجود)، وحصولها (الماهية) من الوجود كحصول الظل من الشخص، وليس للظل وجود آخر..."⁽¹³¹⁾، ولذا كان الوجود هو المبدأ والماهية تابعة له، وهذا عين ما يقول به في كتاب المشاعر وتحديداً في "الشاهد الثاني"، وهو أن "من البين الواضح أن المراد بالخارج والذهن في قولنا هذا موجود في الخارج"، "وذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنه له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو

محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً، وليست بموجودة في الخارج⁽¹³²⁾، وهذا دليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، من جهة أن الماهية تمثل الوجود على المستوى الذهني، بوصفها حكاية للوجود في الواقع، بحيث لا يكون لها أي آثار تترتب عليها، إنما هي كما قلت، مجرد حكاية، فليس لها مصداق وواقع وتحقق وأصالة، فهي لا تشتم رائحة الوجود على الإطلاق، لأن الماهية لو كانت تحمل أصالة في ذاتها، لصاحبتها على الدوم لوازمها وآثارها الذاتية وكذلك مشخصاتها، حتى على مستوى الذهن، ولكن لا وجود لهذه اللوازم أو الآثار في الذهن، وهذا هو ما يثبت أصالة الوجود وحقيقته الواقعية واعتبارية الماهية، وهذا الأمر السابق يتعلق بمسألة الوجود الذهني التي أفردت لها بحثاً قائماً بذاته⁽¹³³⁾.

67 - ويواصل الشيرازي براهينه الدالة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية في أسفاره ورسائله فيقول في رسالته "أصالة جعل الوجود" وهو نص ورد بعينه في كتاب "المشاعر": ما يدل على أن الماهية عارية عن الوجود، بمعنى أنه لا يوجد فيها ما يستلزم الوجود من ذاتها، أو من حيث ذاتها، بمعنى أنها لا تتشخص، كما قلت آنفاً، إلا بالوجود الفعلي الواقعي، فالماهية وصف للشئ في الخارج أنه كذا وكذا، وليس الوجود من هذه المفاهيم التي يحملها وصف الماهية لأي شئ في الخارج، ومن ثم فهي ليست ثابتة بذاتها ولا موجودة بذاتها، لأنها بذاتها لا تدلنا على وجود الشئ، لعجزها الأصيل عن إثبات ذاتها ووجودها، والبديل ليس إلا أن الوجود وحده هو المتحقق أو المتشخص بذاته، أما الماهية، فهي كما قلت، تتشخص به. والآن فلنسمع إلى الفيلسوف حيث يقول: "لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شئ من الأشياء موجوداً، والتالي باطل، فالقدم مثله. بيان الملازمة: إن الماهية قبل انضمام الوجود إليها أو اعتبار الوجود معها غير موجودة، وهو ظاهر. وكذلك إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها فهي غير موجودة ولا معدومة، فإذا لم يكن الوجود موجوداً (موجوداً بذاته: - في كتاب المشاعر) لم يمكن ثبوت مفهوم أحدهما للآخر، فإن ثبوت شئ لشئ أو انضمامه إليه أو اعتباره معه أو انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له [...] متفرع على ثبوت المثبت له أو

مستلزم لوجوده ... - في كتاب الشاعر -]، أو لا أقل مستلزم للمغايرة بينها في الثبوت، وليس للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ثبوت أصلاً، فكيف يتحقق هناك موجود وليست الماهية في نفسها ولا الوجود في نفسه موجوداً؟... والعقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات، وبالأصالة هاهنا لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية. وكل من راجع وجدانه لعلم يقينا أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا... فلم يصح كونها موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم إلى معدوم في الخارج ولا انضمام مفهوم إلى مفهوم من غير وجود أحدهما للآخر أو قيامه أو قيامها بموجود خارجي غير صحيح، ومملاً يجوز العقل، بل يقضى بامتناعه...⁽¹³⁴⁾، ومن ثم كان موضوع الوجود الذي يخصه هي الماهيات التي تتصف به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبارها ينبعث عنه الماهيات المتخالفة الذوات.

68 - وهكذا ترد أصالة الوجود، إلى جعل الواقع العيني والحقيقة الخارجية للشيء، مصداقاً بالذات وبلا واسطة للوجود، ومن ثم تصبح الماهية، كما أشرت آنفاً أمراً اعتبارياً، بمعنى أنها مجرد قالب ذهني للحدود وحقائق الحدود، ويحمل مفهوم الماهية حينئذ على الشيء بتصور العقل وبواسطة مفهوم الوجود، ويعنى هذا أن الماهيات هي "مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود، والضرورة تقضى بخلافه. فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات والماهية موجودة به"⁽¹³⁵⁾ وهذه صياغة العلامة الطباطبائي المبسطة لبرهان الشيرازي المطول في كتابه الشاعر، والذي يركز أولاً: على أن الوجود لو لم يكن أصيلاً، لم يتحقق الحمل الشائع الصناعي، حيث يكون الموضوع والمحمول فيه متغايران مفهوماً، ومتباينان ماهية مثل قولنا: "النار، حارة" فماهية النار شيء وماهية الحرارة شيء آخر، وكقولنا: "النبات، أخضر"، فماهية النبات وماهية الخضرة متباينتان، وقولنا "الإنسان موجود" فبين ماهية الإنسان والوجود تبايناً كلياً، فإذا لم يكن الوجود أصيلاً،

لم يصح حمل الوجود على الإنسان حملاً صناعياً، أي لم يكن الإنسان متحققاً في الواقع الخارجي، وهكذا سائر الموجودات. وثانياً: على علمنا بوجود الحقائق والمصادقات الخارجية، ولا نشك في صحة الحمل الشائع لشده بدايته وضرورته. والحاصل هنا أن الوجود أصيل.

69 - وتفصيل الأمر يعود إلى أن الماهيات هي مثار الكثرة والاختلاف بالذات، أي أنها كثيرة ومختلفة الحقائق في ذاتها، وهذا الاختلاف يعني أن التغير بين الماهيتين إما بتمام الذات كماهية البياض وماهية الإنسان، أو بجزء الذات كالبياض والسواد فهما وإن اشتركا في كونهما من الكيف المبصر، لكنهما يتغايران في جزئيهما الخاص بذات كل منهما، لأن لكل ماهية تعريف خاص لا يقبل الانطباق على ماهية أخرى. فإذا لم نقل بأصالة الوجود لم يتحقق الحمل الشائع أي لا تتحقق مصادقاته في الخارج، لأنه لا بد في الحمل الشائع من وجود جهة اشتراك واتحاد بين الماهيتين ليكون منشأ اتحاد بينهما، أي بين الموضوع والمحمول. ولما كان هذا الاتحاد حقيقياً، وفي الواقع، فلا بد أن يكون وجه الاشتراك وجهه الاتحاد أصيلاً واقعاً في الخارج، ولما كان وجه الاشتراك وجهه الاتحاد معاً لا يمكن أن يكونا ماهية، لأن ماهية الموضوع والمحمول في الحمل الشائع متغايران، كما أسلفنا، فلزم أن يكون ذلك الأمر الأصيل الذي يعبر عن جهة الاتحاد بين الماهيتين هو الوجود. فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات.

70 - وهذا في الواقع يردنا إلى الأصلين اللذين يقوم عليهما معنى أصالة الوجود، ويمكن إيجازهما فيما يلي:

الأصل الأول: أن للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدرى انتزاعى، وأن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة، لأن موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينها إلا في اللفظ، فحينئذ لا بد أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى الحقيقة، وليس مصداقه نفس الماهية من حيث هي هي، بل إما وجودها، أو هي مع وجودها. فالوجود أولى، بأن يكون له حقيقة من غيره، لأن غيره يصير به ذا حقيقة. والقول هنا ليس أن مفهوم الحقيقة يجب

أن يكون مصداقاً لحمل هذا المفهوم عليه في الواقع، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً في الواقع، لأنه فرد لمفهوم الحقيقة، وهو علة الصورة عينية مع قطع النظر عن اعتبار العقل إياه، وهو المعنى بكون الوجود موجوداً لا أن له وجوداً زائداً، كما توهم البعض.

الأصل الثاني: في أن أثر الجاعل هو الوجود دون الماهية، وكذلك جاعل الأثر، لأنه لا يوجد بين الماهيات جاعلية ولا مجعولية أصلاً، بل الوجودات اختلفت فيما بينهما بالتقدم والتأخر، كما اختلفت بالشدة والضعف والأولوية وعدمها. ومن البراهين الدالة على ذلك ما ذكره الشيرازي من أن "أثر الفاعل وما يترتب عليه لو كان ماهية شيء - كالإنسان مثلاً - من حيث هي هي دون وجوده، لما أمكن لأحد أن يتصور ماهية شيء من الأشياء قبل صدورهما عن فاعلهما،... فالوجود نفس حقيقته الخارجية، لا يمكن لأحد العلم به إلا بالمشاهدة الحضورية، إذ كل ما نتصور منه في الذهن، فهو أمر كلي، والوجود هوية عينية متشخصة بذاتها، صادرة عن هوية جاعله إياه جعلاً بسيطاً، فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحد إلا جهة من حضور سببه. فكل ما يرتسم منه في الذهن، فهو وجه من وجوه وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية"⁽¹³⁶⁾.

71 - والشيرازي هنا يعصف برؤية السهروردي شهيد الإشراق في كتابه "التلويحات" الذي نفى تحقق الوجود باعتبار أننا لو نظرنا للوجود كصفة للماهية، وكانت الماهية موجودة بعد الوجود، لكانت الماهية متحدة بالوجود، بل وموجودة بعده، وعندئذ يصير الوجود موجوداً بذاته Per se ومستقلاً عن الماهية، غير أن الماهية لو كانت موجودة بالإضافة للوجود، وليس من خلال، فإنها ستصبح وجوداً، ويؤدي ذلك تبعاً إلى وجود آخر وهكذا إلى لانهائية⁽¹³⁷⁾. وهذا ما ذكره الشيرازي من أن السهروردي ينفي تحقق الوجود، كما ذكرت آنفاً، لأن الوجود، في نظر شيخ الإشراق، لو كان حاصلًا في الأعيان، أي في الواقع الخارجي، فهو موجود، لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، ولوجوده وجود إلى غير نهاية⁽¹³⁸⁾، وهو ما استدل منه أن الوجود لا يجب أن يكون متحققاً في الخارج، بل يكون صورة موجودة في العقل، من حيث كونه تجريداً عقلياً، وهو الأمر الذي دحضه الشيرازي عن

طريق ما ذكرته من مطولاته التي برهن فيها على أصالة الوجود واعتبارية الماهية لأنها ليست شيئاً واقعياً على الإطلاق، فهي ليست موجودة في الخارج الذي لا يحوى إلا صورة الوجود، وهذه الصورة عندما تقدم للعقل يجرد منها الماهية، أما الوجود ذاته فيند عنه، وعندئذ تصبح الماهية في الذهن وجوداً ذهنيا يحاكي الوجود الحقيقي في الواقع وحسب، وهذا أمر وفقني الله تعالى في الكشف عنه تفصيلاً، فيما يخص نظرية المعرفة عند الشيرازي، وفي بحثي عن إشكالية الوجود الذهني لديه⁽¹³⁹⁾ وهكذا كان الوجود عند الشيرازي "موجوداً، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودة الشيء في الأعيان، لا أن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته"⁽¹⁴⁰⁾ ويعنى هذا أن "الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً لا أن له أمراً زائداً على ذاته..."⁽¹⁴¹⁾، فالوجود هو عين موجوديته، أي أنه موجود بذاته وجوداً واقعياً متحققاً، بل التحقق والواقعية هما نفس ذاته، فوجود الوجود بذاته يعنى التحقق والواقعية بالضرورة، ومن ثم كان وجوده الذاتي مجرداً عن أي أمور زائدة عليه. وإذا كان ذلك كذلك أو يعنى أن كل ما هو واقعي، يكون وجوده ذاتياً، مع أن الواقع مفعم بالممكنات التي ليس وجودها من ذاتها، لأنها واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها، أو يسوى فيلسوفنا بين الواجب بذاته وممكناته، بعبارة أخرى أو ينطق ذلك بنوع من وحدة الوجود المادية أو العضوية، وانطلاقاً من مقولة وجوب الوجود بالذات؟ - وإنني سوف أرجئ الحديث عن هذه النقطة حالما أنتهي من استكمال صفات الوجود وما يتعلق به من أحكام البساطة والتشكيك والتعاقب والوحدة، والإمكان الفكري وارتباطه بالعلية، ثم علاقة الوجود بالجعل، فكل هذه الأمور التي تتعلق ببنية الوجود أو بالأحرى ببنية البرهان الأنطولوجي لوجود الله تعالى عند الشيرازي، تمثل من وجهة نظري المتواضعة مقدمات ضرورية تفتحنا مباشرة على حقيقة الواجبية الضرورية التي تشكل مضمون البرهان.

2- الوجود من البساطة إلى التشكيك والتعاقب، أو الوجود بين الوحدة والتعدد (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة):

لما كانت الأصالة لا تتعلق إلا بالوجود فقط، لأن الوجود هو الحقيقة الواقعية الفريدة، فإن لهذا الوجود، فوق كونه حقيقة عينية لكل شيء، صفات خاصة وأحكاماً فريدة، تتسق مع حقيقته الخاصة، وهذه الصفات والأحكام تبعده تماماً عن مخالطة الماهية بأي وجه، لأنها من خصوصيات فرادته وأحكام واقعيته، ولأنها ترتبط بحقيقة الوجود من حيث كونها حقيقة مطلقة أصيلة في ذاتها، وليس من حيث أنها درجات أو مراتب يعقب بعضها بعضاً، وهذا هو مقصد الحكمة المتعالية، أعنى البحث عن أحكام الحقيقة الخارجية للوجود وخصائصها، وما البحث عن مفهوم الوجود إلا مقدمة لإثبات حقيقة الوجود الخارجية دون ملاحظة أي من مراتبها الخاصة.

72 - وأول هذه الصفات التي تخص حقيقة الوجود الفريدة، أنها حقيقة بسيطة عبر عنها الشيرازي بأن "الوجودات هويات بسيطة..."(142) وهو ما يعني أن الوجود ليس مركباً ولا جزءاً له، وكما أنه ليس جزءاً لمركب، فإنه ليس كلياً مطلقاً أيضاً، وعلى الأول: فإن الوجود لو كان مركباً من أجزاء، فهذه الأجزاء إن كانت وجوداً، فمن الممتنع أن يصير الشيء مركباً من ذاته، وإذا لم تكن هذه الأجزاء وجوداً لأصبحت عدماً، ولما كان العدم لاشيء أي بطلان، فيمتنع أن يكون جزءاً لشيء أو جزءاً من شيء، لأن الشبثية تعبير عن الوجود لا العدم. ولهذا فإن بساطة حقيقة الوجود تعنى امتناع كونه مركباً، وعلى الثاني: فإن الوجود لا كل له حتى يكون الوجود جزءاً لذلك الكل، لماذا؟ (لأن الجزء الآخر المفروض) لابد أن يكون معه جزء آخر حتى يتحقق منهما الكل، والجزء الثاني يفترض أن يكون (غيره) أي غير الوجود ويغايره بتمام الذات، والوجود لا غير له.

73 - والواقع أن لا غيرية الوجود تنبع من أن الأصالة تنحصر في حقيقته وحدها، فلا يوجد في الخارج ما يغاير حقيقة الوجود، فكل ما في الكون موجود وما عداه عدم، إذ أصالة الوجود هي عينية الوجود. والحاصل أنه لما

ثبت لدينا أن ما عدا الوجود باطل حقيقة، مما تبعه انحصار الأصالة في حقيقة الوجود، استلزم ذلك بطلان ما غير الوجود وضده وكل ما ينافيه، وهذا البطلان للغير ذاتي أي بذاته لا يقبل التحقق، فلا يوجد ما يغير الوجود بتمام الذات.

74 - أما ثاني هذه الصفات أو الأحكام فهي أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه⁽¹⁴³⁾، لأن الوجود لو فرض له من حيث حقيقته سبب أو مبادئ جوهرية قد انتلف منها جوهر ذاته، فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود، فيكون الوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه، وإما أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود، ولكن غير الوجود ليس بموجود إطلاقاً، فكيف يصير ما هو عدم خالص وفساد قطعي سبباً للوجود. كما أنه من الممتنع أن يكون سبب الوجود وجود أيضاً، لأن الشيء لا يكون بأي حال سبباً لذاته، فلا سبب للوجود، لأن الوجود هو ذاته، ومن ثم فإن "حقيقة الوجود يستحيل أن تجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود، كالمادة والصورة أو ينحل إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود..."⁽¹⁴⁴⁾

75 - ويترتب على ما تقدم أن من لوازم حقيقة الوجود، من الناحية السلبية، أنه لا ثاني له، كما كان لا غير له، ونفي تثني الوجود في حقيقته يدل على أنه لا نظير له يختلف عنه ويغيّره بوجه من الوجوه، بحيث يتميز كل واحد منهما عن الآخر، فيتفقان في الحقيقة ويختلفان في أعراضهما الخارجية. فلا يوجد ثان للوجود يتميز عنه في جزء الذات، ولا أيضاً ما يتميز عنه بما هو خارج عن الذات عارض له. وذلك لأن الوجود في حقيقته صرف نفسه لا يتثنى ولا يتكرر بحسبها أصلاً، لا عيناً ولا ذهنياً ولا مطلقاً⁽¹⁴⁵⁾، بمعنى أن كل شيء عندما يؤخذ من حيث ذاته فقط، دون ضم شيء آخر إليه، لا يكون اثنين ولا يقبل التعدد. وعندئذ فلا يوجد مع حقيقة الوجود شيء يمكن أن يكون مكماً أو عارضاً له، لأنه في الخارج لا يوجد سوى الوجود الخالص، إذ الوجود ليس صرف الوجود وحسب، بل الوجود هو ذاته، إذ الشيء من حيث هو لا يكون إلا نفسه. ومن ثم فالوجود "... من

حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته... فلا يتعلق بشيء أصلاً بحسب ذاته، بل بحسب تعييناته العارضة وتطوراته اللاحقة...⁽¹⁴⁶⁾ وذلك أيضاً ما يمنع تعدده وتكراره، لأن حقيقة الوجود الأصلية أبطلت أن يكون للوجود غير في الخارج، لأنه صرف ذاته، وعليه فكل ما يمكن فرضه على أنه ثاني مكرر له، لا يكون إلا هو هو، لأنه لو كان غيره أو حتى امتاز بغيره كان باطلاً، إذ الكثرة لا تتحقق إلا باختلاف الأفراد، ولهذا فإن كل ما يفترضه العقل أنه ثاني للوجود لابد وأن يعود أولاً، أي يعود هو الوجود، لأنه من المحال افتراض وجود العدم، والنتيجة اللازمة عن ذلك أن أي ثاني للوجود ممتنع الفرض أصلاً، فالوجود واحد وحدة حقة، فهو لا يتعدى كونه حقيقة واحدة، ولا يمكن أن يكون مكرراً أو كثيراً، فهو محض وجوده. وهذا يعني أن الوجود يتخصص بذاته وحقيقته التي تأبى على العدم ولا تجتمع معه على الإطلاق، لأن الوجود أصيل وما سواه عدم.

76 - ومن هنا كان من لوازم حقيقة الوجود أنه لا ضد له، ولا منازع له في حقيقته الأصلية، ولا مثل له⁽¹⁴⁷⁾، لأن الضدين في المصطلح الفلسفي عموماً، أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، ومن ثم يدخلان تحت جنس قريب. ومن الواضح أن الوجود ليس فوقه جنس لأنه ليس من صنف الماهية، وعليه فليس له ضد ولا يحتاج إلى موضوع، وذلك يترد إلى اللزم السابق لحقيقة الوجود من حيث أنه لا ثاني له، فكيف يكون له ضد؟! وذلك عين أنه لا مثيل له أيضاً، حيث أن المثليين هما الأمران اللذان يشتركان في الماهية ولوازمها، ويختلفان في الفردية فقط، ولأن الوجود في حقيقته، لا طبيعة له ولا ثاني له أيضاً، فالوجود لا مثيل له، وكيف يكون له المثيل، وبه تتحقق الضدية وتقوم به المثلية، لأن الوجود هو مظهر المتضادات وحقيقة التماثلات، من حيث حقيقة ذاته، لأن الوجود يبدو بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثليين من جهة تنزلاته وباعتبار الماهيات وحدها، لأنه سبق البرهان على أن حقيقة الوجود وحيثية ذاته لا مثل ولا ضد ولا مخالف لها، لأنه ليس إلا هو لا غيره.

77 - والوجود بذاته وعينيته لا يداخل العدم على الإطلاق، إذ هو يطرده ويناقضه بصورة مطلقة لأنهما نقيضان بالضرورة. ومن الممتنع أن يكون هناك شيء من أحد النقيضين جزءاً من الآخر، ولا أحد المتخالفين كذلك، وكما يصدق هذا الأمر بالنسبة للعدم تجاه حقيقة الوجود، فإنه يصدق أيضاً بالنسبة للماهية. ولما كان العدم نقصاً، فإن حقيقة الوجود هي عين الغنى والكمال، وغير الوجود هو عين النقص والفقر والفاقة والحاجة، وهذا ما يدل على أن الوجود هو الخير المحض، أي الخير بالذات، وليس الشر إلا العدم " فإن العدم لا ذات له، والماهية غير أصيلة، فالخير هو الوجود، وإذا كان لحقوقه للوجود من دون حيثية تقييدية أصلاً، كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود"¹⁴⁸، ولهذا كان للوجود في خيريته مراتب، فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه وهكذا...، ومن ثم كان الوجود الواحد أمراً يبدع الكثرات بتطورات وظهراته، وعندما نحلل الكثرة لا نرى غير ذلك الواحد، إذ أن جميع الأعداد ما هي إلا تطورات الواحد دون أن يضاف إليه شيئاً على الإطلاق.

78 - وهكذا فالوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والغنى والكمال والوجوب والاستقلال، لأن هذه الأمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو من صنف العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من صنف الماهية فسوف تكون أيضاً اعتبارية ولا واقعية. ومن هنا فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية فلن نصل إلى شيء إلا إلى ذات واجب الوجود، ثم إننا نواجه وجودات، هي بشكل نسبي تفتقر للصفات السابقة التي هي عين حقيقة الوجود، ومن ثم كانت هذه الوجودات مختلفة عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي أنها (الوجودات) لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل تكون وجودات هي توأم العدم والنقص والمحدودية، والعدم والنقص تنشأ من المعلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود. غير أننا سنلاحظ من زاوية أخرى أن المعلول ليس أمراً خارجاً عن العلة، كما أنه ليس كالطفل الذي تنجبه أمه لكي يكونا اثنين من الناحية الحسابية. إذ المعلول، كما سنرى مع فيلسوف شيراز، هو عين الارتباط

والحاجة إلى العلة، وهو عين تجلى وظهور العلة، ووجوده بعلمته عندئذ لا يجعله ثانياً العلة في الحساب. والنتيجة هنا أن ماله الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فقط بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها. وهذا كله يؤدي إلى القول بضرورة إطلاقية حقيقة الوجود، بمعنى أن هذه الحقيقة الوجودية لا حد لها، لأنه لا يوجد وراءها شيء، إذ العدم هو فقدان الوجود، لأنه لا يجتمع مع الوجود، لأنه نقيض مطلق له، فالوجود مطلق مجرد عن الحدود، فلا حد له لما له من غنى مطلق يساوق حقيقته، ولكن إذا كان ذلك كذلك، فما هي حقيقة ما غير الوجود المطلق من ممكنات العالم التي يقول عنها الشيرازي أنها ظهورات وتجليات الحقيقة المطلقة للوجود، أوهي وهم كما قال ابن عربي "أن الخلق شبح" وأن وجود الأشياء ليس إلا محض خيال وهم، أم أن هذه الأشياء الممكنة هي نفس ذات الوجود الغنى، أو أن المعلول هو نفس ذات العلة؟ وهذا الأمر ينقلنا بالضرورة إلى النظر في معنى التشكيك والتعاقب وعلاقتهما بالوحدة الوجودية عند صدر الدين الشيرازي.

79 - ووحدة الوجود الذي يتسم بالبساطة والحقيقة العينية والأصالة، وحدة في عين كثرتها وكثرة في عين وحدتها، وذلك يعني أن حقيقة الوجود، الذي هو عين التحقق ولا شيء سواه بناء على أصالة الوجود، تقتضي الوحدة بذاتها، أي أن حقيقة الوجود واحدة، وليست حقائق متباينة، وبمعنى آخر فحقيقة الوجود طبيعة واحدة، وليست طبائع متعددة. وهذه الحقيقة من حيث ذاتها، ولأنها وجود، فإنها تقتضي الوحدة. وعلى ذلك فكل شيء نفرضه حقيقياً يرتد في النهاية وبالضرورة إلى هذه الحقيقة الواحدة التي هي الوجود، أي أن كل ما هو موجود فإنه عين حقيقة الوجود أو ظهوراته وتجلياته، ولا ثاني له على كل حال. لهذا رأينا الشيرازي يقول: "إن الوجود يساوق الظهور" ويعبر عن ذلك في مطولات أسفاره بأن "الوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر لغيره، وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، فإنها (الموجودات) بحسب ذاتها وحدود أنفسها معراة عن الوجود

والظهور، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذات، باطلات الحقائق، أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب...⁽¹⁴⁹⁾ ويعنى هذا عند فيلسوفنا أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة، والاختلاف الذي تقبله هو اختلاف تشكيكي ورتبي تعاقبي يرتبط بالشدة والضعف والكمال ونقص الوجود، فرغم أن الكثرة المتصورة في الوجود كثرة هي توأم الوحدة، وهي عين الوحدة من زاوية معينة، هي التي تعنى أن هذه الوحدة تامة في ذاتها، ولكنها ليست هي الوحدة التي تأبى على الكثرة، كما أنها ليست هي الكثرة التي تنفر من معنى الوحدة، ومن هنا فإن كثرة الوجودات على اختلافها ترتد إلى الوحدة، لأنها في حقيقتها ليست إلا تجليات وظهورات الوحدة، وهذه التجليات المتكثرة تتعاقب فيما بينها حسب درجة قربها أو بعدها من الوجود الحقيقي بوصفه الوحدة التامة المطلقة، فالكثرة تختلف فيما بينها شدة وضعفاً نقصاً وكمالاً حسب هذا المعنى، رغم أن حقيقتها متحدة المعنى وهو ما عبر عنه الشيرازي بهذا القول: "(الوجودات) هي في حقيقتها متحدة المعنى، وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها..."⁽¹⁵⁰⁾ ولهذا كان الوجود ذا مرتب فهو متكثراً، وهذا قد ينافي بظاهره ما ذهب إليه فيلسوفنا، من أن للوجود وحدة شخصية، لكن الحقيقة أنه ليس هناك منافاة بين الكثرة والوحدة الشخصية، لأن هذه الكثرة أظلال للوجود الحقيقي وأطواره وشؤونه وتجلياته، وظهور الشيء لا يباين الشيء، كما أن العكس والظل مرتبة من الشاخص وذى الظل، فالوجود في عين وحدته كثير، والواحد متجل في الكثير، وهذا الكثير ليس غير ذاك الواحد، لأنه شؤونه، ويعنى هذا دون أي غموض أن الكثرة إنما هي بالعرض والوحدة بالذات، بعبارة أخرى الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية، وهذا هو معنى التشكيك الاتفاقى عند الشيرازي الذي يعنى أن "ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك" فحقيقة الوجود واحدة مع اختلاف مراتبه، فالمرتبة العليا مرتبة الواجب تعالى وهو الوجود غير المحدود وغير المتناهي، والمرتبة الأخرى هي وجود الممكنات وهي تختلف من حيث القوة والضعف.

واختلاف مراتب الوجود وتعددتها إنما يكون بنفس الوجود لا بأمر آخر وراء الوجود، فهي تتقدم بالمراتب الطولية بنفس وجودها، فالمرتبة الضعيفة هي وجود غايته أنه لو قيسرت مرتبته إلى المرتبة القوية لوجدناها مختلفة بنفسها، وليست مختلفة من ناحية الماهيات، ويعنى هذا أن كل وجود ضعيف بالقياس لما هو أقوى منه يكون فاقداً للكمال الأقوى، ويكون الأقوى مطلقاً بالنسبة لحد الضعيف، وهذا جارٍ في جميع مراتب الوجود إلى أن نصل تصاعدياً إلى الوجود اللامحدود، وتعدد مراتب الوجود يشبهها الشيرازي بالنور في اختلاف درجاته وتعدد مراتبه، "فالنور في ذاته هو المظهر لغير من الذات النورية كالعقول والنفوس، والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرّج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان... وهو عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف... وإطلاق النور عليها (يكون) بالتشكيك الاتفاقي" (151).

80 - ويعنى ما تقدم أن تعدد مراتب الوجود لا يعنى دخول العدم في الوجود، بل وقوف الوجود على مرتبته وبساطته، بمعنى أنه كلما كمل الوجود قلت أعدامه وظهر كماله وتجلياته إلى حد أنه ليس فوق الوجود الإمكانى إلا وجود الواجب الحق تعالى، وما ذاك إلا تشكيك في الوجود، وأن للوجود تخصص في حد ذاته مع كمال بساطته وهذا شأن ذاته، كما أن له تخصص باعتبار مرتبته وماهيته، وبهذا المعنى الثانى يتكرر الوجود في مظاهره وتجلياته، مع أنه في حقيقته واحد، فالوجود مصداق كل ما هو موجود، ولكنه يصدق على الوجودات بدرجات مختلفة ومن ثم كانت "الحقائق موجودة متعددة في الخارج، لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته - فهو حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات - لا بجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعيينات اعتبارية، فالمتعدد يصدق عليه أنه وجودات حقيقية، لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها. فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتبارى. والوجود المنبسط المطلق بحسب ذاته بلا انضمام شىء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحولات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعييناته وتطوراتها..." وهو

يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع العقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً... والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه...⁽¹⁵²⁾ ومن هنا كان الموجود الحقيقي واحداً، والكثرة فيه في حق، كما يقول فيلسوفنا، وهو الذي يعنى النظر إلى الكثرة من جهة الماهيات التي هي كما يقول السبزواري في تعليقه على هذه المقولة الشيرازية "... مثار غبار الكثرة لا (النظر) إلى الوجود الذي هو مركز الوحدة بل عينها، وينظر إلى الصور التي هي متفرقة ومتشتتة لنظر المدارك لا إلى المعنى الذي هو روحها، وأصل محفوظها، كالعاكس الذي هو أصل العكوس المختلفة صغراً وكبراً، وصفاء وكدرًا، المحفوظة بما هي ظهوراته وعنواناته وآلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها...⁽¹⁵³⁾.

81 - هكذا فالوجود واحد ووحدته حقيقية، رغم أن له في ذات الوقت مراتب عديدة ودرجات كثيرة إلا أن هذه الدرجات متعاقبة فيما بينها وفق نسق طولى تنزلى من الوجود الحق إلى أدنى درجات الوجود، أي أن كل مرتبة ترتبط علائقياً بمرتبة أعلى وأكمل منها، إلى أن ننتهي تصاعدياً إلى أعلى المراتب الكاملة الغنية المطلقة، التي هي فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي في الشدة والكمال والقوة. والواقع أن هذا الأمر يرتد عند الشيرازي، على نحو ما بينت في موضع آخر⁽¹⁵⁴⁾، إلى أصالة الوجود التي أثبتها فيلسوفنا في أحد براهينه، من جهة استبقائه معنى ثبات الماهية عند المشائيين. وعليه فإن درجات الماهية الثابتة تتفاوت تبعاً لتفاوت درجات الوجود، لأن الوجود هو الذي يحدد الماهية. كما أن ذلك ناتج أيضاً عن فهمه الخاص لقاعدة الإمكان الأشرف عند السهروردي شهيد الإشراق⁽¹⁵⁵⁾، الذي استبقاها عن أرسطو ووظفها توظيفاً جديداً وفقاً لمذهبه الإشراقي، ووفقاً لهذا المبدأ يسير كل وجود، عند الشيرازي، في طريقه نحو الكمال من خلال أطوار من أدنى إلى أعلى، من النقص والضعف إلى الشدة والكمال والقوة، وهو الذي عبر عنه بصيغة "الكمال الأكثر والكمال الأقل"⁽¹⁵⁶⁾، وطبقه على معنى الوجود وليس

الماهية كما فعل السهروردي حينما اعتبر درجات النور ماهيات لا وجودات. ولقد أخضع الشيرازي المبدأ السابق لتغيرين أساسيين: الأول مذهبه في التشكيك أو التعاقب، على نحو ما وضحته آنفاً، وهو الذي استعمله، كما رأينا، بالنسبة لأولية الوجود ومبدئيته، لأن الوجود هو الحقيقة العامة المتفاوتة الدرجات، أما الماهية فاعتبارية ثانوية، ولا تصلح للتشكيك لأنها ثابتة، أي أن لها معنى واحداً عاماً يصدق على كل الأشياء، والثاني أنه على عكس ما رأي السهروردي أن الوجود مجموعة متماسكة من الدرجات النورانية، فإن الوجود عند فيلسوفنا ليس ساكناً، ولكنه في حركة دائمة، وهذه الحركات السارية في الوجود تتدرج من مستوى الوجود العام إلى المستوى الخاص، أو من الصور العامة للوجود إلى صورته البسيطة.

82 - فالوجود ميزان محصور بين كفتين هما الكمال الأتم والكمال الأقل، فالدرجة الدنيا في ميزان الوجود هي المادة الأولى، التي هي غير موجودة في الحقيقة، لأنها فكرة وحسب، أي ماهية، لكونها محددة كقوة واستعداد للوجود، أما الدرجة الأعلى فهي الوجود الحقيقي المطلق الذي لله تعالى. فالوجود يتحرك من أدنى المستويات متطوراً إلى أعلى مستوياته، وفقاً لحركة الجوهر في الوجود أو الحركة الجوهرية Substantial Motion. (157) والخلاصة أن حقيقة الوجود هي الوحدة في عين الكثرة، غير أنها أيضاً تعبر عن الكثرة في عين الوحدة فكيف يكون ذلك؟

83 - يؤكد الشيرازي إثبات الكثرة في الوجود، بمعنى أنه يعطى للوجود الخارجى وجوداً حقيقياً لا وهمياً، فهو يعترف أن الوجود الخارجى حقيقى وليس خيالياً، وهو يعبر عن ذلك بقوله: "ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجود المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرتها لا ينافي ما نحن بصده من ذى قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة..." (158)، وهكذا فإن لمكانات العالم وجوداً، وأن

العالم كله على تمايزه وتكثره واختلافه، ما هو إلا حقيقة واحدة وشيء واحد، ويعنى هذا عند فيلسوفنا، وكما ألمحنا بصورة إجمالية من قبل، أن كل الأشياء في الواقع، ما هي إلا تجليات ومظاهر للحق وشؤون لذاته، ومن هنا يرفض الشيرازي القول: "بأن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار..."⁽¹⁵⁹⁾ ثم يتساءل مستهجنًا القول بعدمية الذات ووهمية العالم التي تترتب على كثرة وجوداته آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة بها "... لا نعنى بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعنى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟!"⁽¹⁶⁰⁾. فالمبدأ شيء ووجود الكثرة شيء آخر، بمعنى أن العالم المتكثر، بوصفه عالماً ممكناً، ليس هو نفس ذات الوجود الحق، لأن الممكنات معلولة في مراتبها ومفتقرة ومتأخرة عن وجوب الوجود، وأن لها ضرورة ذاتية لا أزلية، كما رأينا، وبالتالي فهي من حيث ذاتها لا توجب الوجود ولا تقتضيه بذاتها، كل ما هنالك أن الممكنات ما هي إلا مظاهر وتجليات للذات التي تقتضى بذاتها تحقق هذه التجليات دون تدخل خارج عن ذاتها، لأنه كما ثبت لنا من قبل أنه لا يوجد غير الوجود الحقيقي في الخارج حتى يكون له أي نوع من التأثير فيه.

84 - وهذا الأمر الذي يرتبط بعلاقة الوحدة بالكثرة من حيث أنها، أي الكثرة، مظاهر للوحدة الإلهية الحقيقية، أو يعنى هذا الارتباط أن الوجود الحقيقي الذي للمبدأ الإلهي الأعلى ملازم بالضرورة لكل الأشياء في الكون أو مساوق لها؟ - لكي نستجلى حقيقة هذا الأمر نلجأ إلى رؤية الشيرازي لمعنى ممكن الوجود لنقف على حقيقته في ذاته، وبالتالي نستكشف مدى العلاقة التي تربط بين الوجودات الممكنة والمبدأ الوجودي الأعلى، وكذلك نوعها. ويوضح فيلسوفنا ذلك من خلال عرضه لما يلي:

إن كل ممكن من الممكنات له جهتان:

الأولى: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق - الذي

هو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره التي هي شرائط ظهوره وحسب - من غير تفاوت.

الثانية: هي الجهة التي بها تتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كون الممكن في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا، كمالات ونقصانا، فإن إمكانية الممكن إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع، وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة، (فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود)، (ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور)⁽¹⁶¹⁾ وما يمكن ملاحظته مع الشيرازي على هذا النص يتلخص فيما يلي:

1- أن الوجود الممكن، واقع في حد خاص من حدود الموجودات، بمعنى أن الوجود الممكن حسب مرتبته الخاصة من بقية الموجودات، يحوز الوجود كغيره، لأن جميع الموجودات تتصف بأنها موجودة وهي لا تختلف فيما بينها من جهة الوجود، لأن وجودها جميعا ينفي لحوق العدم بها. ولكن الحد الخاص للممكن يكشف عن أن هناك تفاوتات واختلافات في درجات ومراتب الممكنات من جهة الوجود، والدرجة الأنطولوجية التي يحتلها كل ممكن في سلم الوجود الطولى. ومن هنا يظهر معنى قول الشيرازي أن "ما هو بالاشتراك هو عين ما هو بالاختلاف"، فالجميع يشتركون في الوجودية، ولكنهم يختلفون في درجة هذه الوجودية.

2 - الوجود الممكن يختلف في جوهره عن الوجود الواجب بذاته، والشيرازي يحدد لنا الفواصل التي تفصل بين حقيقة الأول والثانى، فالأول ماهيته القصور لأنه وجود ناشئ عن الوجود الواجب، ومن ثم كان وجوده قاصرا في مرتبته الوجودية التي هي له، فهو أحد الدرجات والمراتب النزولية الناشئة عن المقام الأرفع لواجب الوجود، وتبعا لقاعدة الإمكان الأشرف، والكمال الأكثر والكمال الأقل عند الشيرازي، فإننا كلما ابتعدنا نزوليا عن منبع الوجود ومصدره، كلما ابتعدنا عن الكمال الأتم إلى المراتب التي تختلط

بالنقص والقصور عن الوجود المطلق، وهذه الدرجات كما يقول فيلسوفنا لكونها قاصرة ناقصة فإنها تبدو للملاحظة العقلية الذهنية على هيئة الماهية. أما واجب الوجود فهو الوجود الكامل الأتم بشكل مطلق ولا متناهي، وهو ما يعنى أن الوجوب من حيث كونه وجوباً ذاتياً للمبدأ الأعلى، فإن هويته تتطابق مع القوة والجلال والقهر، بمعنى أنه لا يشوبه أي نوع من أنواع الإمكان والقصور أو العدمية.

3 - أن الوجود الممكن ثنائى التركيب من جهة أنه موجود ومتحقق بالفعل في متن الواقع، ومن جهة كونه قاصراً عن الوجوب والغنى الذاتى، لأن مرتبة موجوديته قاصرة عن الشدة الذاتية التي هي في هوية مع الوجوب الذاتى لواجب الوجود.

85 - إن فلسفة وحدة الوجود الشيرازية تنطق بالتشكيك التعاقبى، كما أوضحت آنفاً، فالأشياء تتفاوت شدة وضعفاً، كمالاتاً ونقصاً في مرتبتها الأنطولوجية، حسب معيار درجة قربها أو بعدها من مصدر الوجود ومنبعه، رغم أن جميع الدرجات لها حقيقة واحدة هي الوجود، وهو الذي عبرنا عنه فيما سبق، بأن ما به الاشتراك هو عين ما به الاختلاف أو التمايز، فالأشياء جميعاً اشتركت في حقيقة الوجود جميعاً واختلفت كذلك في درجة حقيقة الوجود بالنسبة إليها وفق منهجية مراتب التقدم والتأخر عن نور الوجود الأتم المطلق، الذي يحلو للشيرازي دائماً أن يشبه الوجود به، أي بالنور، وإنى شغوف بعرض النص الذي ربط فيه الشيرازي بين الوجود والنور وبيانه لمعنى التشكيك المقول على أفراد النورانية التي تختلف حسب درجتها في القوة والضعف، أو الكمال والنقص، وذلك في تفسير فيلسوفنا آية النور في سورة النور القرآنية الكريمة، حيث يقول: "... يكون إطلاق النور عليه تعالى من جهة أنه مصداق معناه وموضوع مسماه، لأن ذاته ظاهر بذاته مظهر لغيره مطلقاً... والنور مع أنه أمر ذاتى غير خارج عن ذوات الأنوار المجردة الواجبية والعقلية والنفسية، إلا أنه متفاوت في الكمال والنقص، متدرج في الشدة والضعف، وإطلاقه على الذوات النورية على سبيل التشكيك، إذ لم يقيم برهان على استحالة كون الذاتى مقولاً على أفرادها بالتشكيك، وهكذا

حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف والكمال والنقص، وغاية كماله النور الإلهي وهو النور الغنى، ثم الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية والنفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية والعنصرية. والحق أن حقيقة النور والوجود شيء واحد، ووجود كل شيء هو ظهوره، فعلى هذا يكون وجود الأجسام أيضاً من مراتب النور... فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله تعالى: الله نور السموات والأرض، بمنزلة معنى القول نور الأنوار، وجود الوجودات لما علمت أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريته، فزيد مثلاً هو في الحقيقة وجوده الخاص ونور هويته الذي به يكون ظاهراً بذاته مظهراً لغيره، لا يقال كيف يكون النور الممكنى ظاهراً بذاته مع أنه يحتاج في وجوده إلى موجد يفيد له الوجود والنورية... والفرق بين ذلك وبين قولنا الواجب موجود، أن هذه ضرورة أزلية وهي ضرورة ذاتية... والإمكان في الوجودات معناه سلب الضرورة الأزلية لا سلب الضرورة الذاتية، فلا ينافي في هذه الضرورة الافتقار إلى العلة الجاعلة. وبالجمله فالسموات والأرض عبارة عن وجوداتها الخاصة وأنوارها المتعينة، فهي بالحقيقة أنوار متفاوتة المراتب، والله تعالى أشد مراتب النور وأجل درجاتها...⁽¹⁶²⁾

86 - ونهاية لهذا الأمر الذي أطلت في بيانه لضرورة التوضيح وإزالة أي لون من ألوان الغموض أو اللبس في ذهن القارئ، أقول إن جميع المراتب الوجودية عند الشيرازي تتصل ببعضها البعض اتصالاً تعاقبياً تدريجياً، بحيث أن كل مرتبة أعلى تتميز في وجودها العالی عن المرتبة في الوجود الأدنى بالشدة والضعف والكمال والنقص، وأن جهة الاشتراك والاختلاف بينها يكمن في حقيقة الوجود، والشدة والكمال لا يقومان أصل الوجود في الوجودات، كما أن النقص والضعف لا يقدحان في أن مفهوم الوجود صادق على كل موجود مهما كان ضعفه، فعن أصل واحد، هو حقيقة الوجود، ظهرت مراتب الوجودات للعيان، مع القول بأن المرتبة العليا للوجود، وهي المرتبة اللامتناهية، هي كذلك لا متناهية في شدتها وكمالها لأنها الحق الذي تعد جميع المعلولات الإمكانية مراتب تابعة له من حيث كونه أصلاً مطلقاً لها، ولهذا فإن "ظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن

من الشئون، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة! وكلما كانت مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واختفائه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر. فكل برزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود. وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد. والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها...⁽¹⁶³⁾ وذلك هو التعبير الحى، والبرهان الأمثل من حيث يقينيتها في التعبير عن مذهب التشكيك الوجودى عند صدر الدين الشيرازي، ذلك التعبير أو البرهان الذي يجعل المفهوم الواحد عامّاً بحيث ينطبق على كثرة الأشياء رغم تنوعها واختلافها وحظها في انطباق هذا المفهوم الواحد عليها، كمفهوم الوجود، وهو ذاته الذي يمنع إمكانية انتزاع مفهوم واحد من مصادقات كثيرة متنوعة لا يوجد فيما بينها أي روابط حقيقية، ومما يدل على ذلك، أنه في إشكالية الوجود الذهني عند الشيرازي⁽¹⁶⁴⁾، رأينا كيف أن ما هو موجود في الذهن يحاكي ما هو موجود في الواقع، بمعنى أن الذهن يحاكي الوقائع ويتعرف عليها من جهة أنه انتزع لها ومنها مفاهيم ذهنية خاصة بها، تصدق عليها دون غيرها، بحيث أن هذه المفاهيم تصور مصادقات واقعية بذاتها دون غيرها، ويعنى هذا أن "مفهوم الوجود العام، وإن كان أمراً انتزاعياً مصدرياً ذهنياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية... فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواء اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له، ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي..."⁽¹⁶⁵⁾ وهكذا فإن نسبة الوجود الانتزاعي في الذهن إلى الوجود والحقيقى في الواقع هي كنسبة الإنسانية الذهنية إلى الإنسان والأبيضية الذهنية إلى البياض، وإذا كنا ننتزع ذهنياً مفهوم الوجود من الموجودات الواقعية على اختلافها التام عن بعضها البعض، فإن الذي يسمح لنا بهذا

الانتزاع للمفهوم الواحد الذي يصور وقائع متباينة وحقائق شديدة الاختلاف، هو معنى الاشتراك بينها، وهذا الأمر يعبر عنه العلامة مرتضى المطهرى مصوراً حقيقة الرؤية الشيرازية بقوله "إذا كانت وجودات حقائق الأشياء متباينة، وليس بينها أي وجه للاشتراك، إذن فالخصوصية الموجودة في كل واحدة منها ليس لها وجود في الباقي، وفي هذه الحالة إذا لم يكن لأية خصوصية من الخصوصيات المتباينة دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن يكون انتزاع وصدق المفاهيم جزافاً ودون أي أساس. وإذا كانت هناك خصوصية لها دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن لا يصدق على غير تلك الخصوصية، وإذا افترضنا أن يكون لكل الخصوصيات دور في انتزاعه وصدقه تحتم أن لا يصدق على أي منها على انفراد، وكل هذه النتائج باطلة. فأصل الدعوى في كون مفهوم واحد انتزع من أمور كثيرة ومتباينة من جميع الجهات باطل" (166). وبهذا المعنى تصير حقيقة الوجود، كما أسلفت، حقيقة واحدة مشككة لها مراتب ودرجات مختلفة، فمرتبة منها غنية وواجبة، ومراتب أخرى فقيرة وممكنة، وهذه الثانية نفسها تتفاوت بعضها مع البعض الآخر من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص، وهو الذي أكدت عليه مراراً من أن الوجود ليس إلا حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لكوننا ننتزع من جميع مراتبها ومصادقاتها مفهوم الوجود العام البديهي، لأنه من الممتنع على وجه الإطلاق انتزاع مفهوم واحد من مصادقات كثيرة من حيث هي كثيرة، أعنى من حيث أنها لا ترتد إلى وحده واحدة. والنهاية فالوجود حقيقة واحدة على سبيل التشكيك الاتفاقي الاختلافي التعاقبي. وهذا يدلنا في الواقع على أن الاشتراك والاختلاف الحاصل بين مراتب الوجود التشكيكية لا يخرجان معاً عن حقيقة الوجود ذاته.

87 - ولكن علينا أن نتساءل هنا لماذا اقتضت حقيقة الوجود التراتب والتعاقب التدريجي، وهل هذه المراتب التي تطورت لحقيقة الوجود وظهوراتها، يمكن أن تكون مقومة لهذه الحقيقة، بمعنى أنه لو لم يكن لحقيقة الوجود هذه المراتب، أكان من الممكن ألا تحتفظ بحقيقتها؟ - الواقع أن المضمون الذي تنطق به رؤية الشيرازي، كما عرضتها مفصلة آنفاً، لتوضح

بجلاء أن قوة الوجود وشدته النابعتين من كماله تؤديان بالضرورة إلى نتيجة مؤداها: أنه كلما ازداد الشيء وجوداً، ازداد بالتالي قوة وشدة، وقوة الوجود وشدته هي التي تبرز آثاره وظهوراته الذاتية ورشحات وجوده ونورانيته، لهذا انتظم الوجود في ظهوراته في صورة التعاقب التدريجي نتيجة الكمال اللامتناهي في الشدة والقوة اللتان تخصان الوجود الحق اللامتناهي، ولهذا السبب كان لا بد لحقيقة الوجود في كمالها وفعليتها أن تتجلى وتظهر في مرایا الوجودات باعتبارها رشحات نور هذه الحقيقة. فالتجلى والظهور لازم ضروري من لوازم الكمال والوجوب والفعلية الأزلية الخاصة بواجب الوجود الذي هو فوق الكمال والتمام، بمعنى أنه من غير المتصور أن يفقد الواجب الضروري، بحسب مرتبته المطلقة في الوجود، هذا الكمال والتمام، لأنه من صميم ذاته، ولأن ذلك كذلك فإن جميع هذه المراتب والظهورات التي تتجلى عن حقيقة الوجود، رغم أن ظهورها ليس خيالاً أو وهماً، بل ظهوراً حقيقياً، إلا أن هذا الظهور ذو المراتب الواقعية الحقيقية، لا يضيف إلى ذات الحقيقة المستقلة شيئاً، لأن هذه المراتب مجرد انعكاس لتوجه ذات حقيقة الوجود، فهي ترتد إليها في النهاية، لأن هذه المراتب والظهورات من مقتضيات حقيقة الوجود ذاتها، فهي ليست إلا نحو من ظهور الوجود، بمعنى أن ظهور الآثار معلول ومفتقر لعلته الغنية ذات القوة والشدّة، وهي الذات الظاهرة، ولأن هذه الظهورات من صميم حقيقة الذات الوجودية، فإنها لا يمكن أن تضيف على الوجود حقيقته، فمن المتنوع تصوراً أن تضيف مراتب الضعف والتأثر والمعلولية الحقيقة على ذات الغنى أو على حقيقة وجوده التام، رغم أنها ليست رشحات نوره، بل كيف تعطى كثرة الأعداد للواحد حقيقته، رغم أنها ليست إلا نحو من أنحاء ظهوره ورشحاته، أليست هي تكرار له وحسب، فكيف يتقوم المتبوع بالتابع، بل العلة بمعلولها؟!

88 - وانطلاقاً مما تقدم فإن كثرة الوجودات تنتسب للوجود الواحد أولاً من حيث أنها تؤدي إلى وقوع المراتب في الوجود، أعني مراتب النقص والكمال أو القوة والضعف الوجودي، وهو أمر راجع إلى طبيعة الوجود، فهي ناشئة عنه، وثانياً والتي بها يتصف الوجود فإنها ناشئة عن الماهيات كما

يقول العلامة الطباطبائي⁽¹⁶⁷⁾ وهو أمر قد مر شرحه وتفسيره فيما سبق وعند الحديث عن أصالة الوجود من كون "الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد، وأن العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنه الأصل في أن تكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهية متحدة محمولة عليه، ولكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية"⁽¹⁶⁸⁾، وعليه فإن هوية الوجودات المتحققة في الواقع تتشخص، من الأمور الذهنية التي يلاحظها العقل من خلال الخصائص التي تميزها، فالواقع لا ينطق على الإطلاق بالماهية، من حيث أنها مجرد هوية استنبطها الذهن الناظر لأي موجود صدر عن المبدأ، لأن الماهية ليس لها وجود مستقل أو منفصل أو حتى لاحق أو متقدم عن وجود الشيء الصادر، فالموجود هو المتحقق، وعندما ينظر العقل فيه يُشخص هويته فينتج من ذلك ما نسميه ماهية. وبالتالي فالماهيات الكثيرة ما هي إلا مجرد تشخيصات ذهنية لهوية الموجودات الصادرة عن المبدأ، وهذا يعنى أن الماهية لا نحو لها إلا نحو اتحادها بالوجود في الواقع وحسب، بعبارة أخرى هي علاقة "المبهم مع المتعين، والماء مع السراب، والمتحصل مع اللامتحصل... والأصل مع الفرع، والظل مع ذى الظل"⁽¹⁶⁹⁾، وذلك لأن "الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى شيئاً من التقدم والتأخر والعلوية والمعلولية، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها، وبحسب ماهيتها..."⁽¹⁷⁰⁾ والنتيجة أن الاختلاف والتغاير الواقع بين الأشياء يرتد إلى نحو الغيرية والاختلاف الذي يأتيها من ارتباط تحقق الماهية بالوجود، فالماهية تتوقف على الوجود لكي تتحقق والوجود يتكرر واقعياً بالماهيات في العالم الممكن. ومن ثم فالكثرة والغيرية والاختلاف المتحقق بين الأشياء، ترتبط بالوجود الذي اتحدت به الماهيات، فالاتحاد هو علة التكثر، وليس الوجود هو الذي يعطى بطبيعته هذا التكثر والغيرية للماهيات. وهذا يشير إلى أن الوجود الحقيقي في ذاته ليس له ماهية، لأن دخول الماهية على الوجود يكثره، وهذا لا يحدث إلا في الدرجات الدنيا للوجودات الإمكانية. فالوجود لكونه أصيلاً له حقيقة واحدة متحققة لا تنطوي

في طبيعتها الخاصة على أية غيرية، إذ الغيرية ترتبط بالوجود من جهة ضعف بعض مراتبه وشدة بعضها الآخر في العالم الممكن، ومن هنا فليس الوجود هو سبب الكثرة والاختلاف الواقع في الماهيات، والمقصود هنا هو صميم ذات الوجود.

89 - وهكذا فالكثرة الناشئة في محيط الوجود، إنما تنفذ إليه عبر اتحاده بالماهيات، في الواقع الممكن، فالوجود يتكرر في مراتبه الإمكانية عبر الماهيات التي لا تتحقق إلا من خلال الوجود. ومن ثم فإذا كان الوجود في أصل ذاته لا يتشخص إلا بذاته التي يتخصص بها، فإنه في متن الواقع الإمكانى يمتاز ويتخصص بالماهيات، لأن الوجود ذو حقيقة منبسطة واسعة، وذلك لأن "طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب الماهيات المتعددة، كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يشوبه ماهية أصلاً، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه، وهو الوجود الغير المتناهي شدة وفوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي، فلا يحده حد، ولا يضبطه نعت..."⁽¹⁷¹⁾ وهكذا فالوجود يتميز بذاته وتتمام هذه الذات عن شوب العدم، ويتميز عن بقية مراتب الوجود التفرزلى الإمكانى بالشدة والغنى والكمال، في مقابل الضعف والنقص والفقر الذي يشوب مراتب الوجود الإمكانية، رغم أنها جميعاً تحمل بطاقة الوجود التشكيكى، ومن هنا كانت الكثرة الوجودية عند الشيرازى حقيقة في متن الواقع، كما أن الوحدة التي توحد هذه الكثرة على اختلاف مراتبها هي أيضاً حقيقة وواقعية، إذ التمايز بين ما هو شديد في مراتب الوجود وما هو ضعيف تمايز حقيقى واختلاف واقعى، والاتحاد بينها في الوجود ووحدة حقيقة كذلك، ولا توجد أدنى شبهة في القول بأن الوجود "وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة". والنهاية أن الوجود في حقيقته واحد، وأن نشوء مراتب الكثرة تابع لهذه الحقيقة الواحدة، دون أن يكون لهذه المراتب المتكثرة أدنى دور في إعطاء التحقق للوجود أو سلبه عنه، فإن للوجود، كما يقول العلامة الطباطبائى "بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة، التي ترجع ما به الامتياز فيها إلى ما به

الاشتراك، وتخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له. ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات. ويعنى هذا في النهاية أن "أمرأً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصادقاً لمفاهيم متعددة ومعان مختلفة"⁽¹⁷²⁾.

3- الإمكان الفقري (الفقر الوجودي) وارتباطه بالجعل والعلية في الوجود:

انتهينا حتى الآن إلى بحث الأصل الأول والثاني من الأصول الثلاثة التي تشكل بنية دليل الإمكان والوجوب، وهما أصالة الوجود والتشكيك التعاقبي الذي ينضوى على وحدة حقيقة الوجود ومراتبه باعتباره تشكيكاً وجودياً فقط، والآن أقوم ببحث الأصل الثالث وهو الإمكان الفقري أو ما يعرف بنظرية الفقر الوجودي. وبإتمام البحث في هذا الأصل الأخير يتم الإطار الجوهري للدليل الذي يحوى في داخله مضمون الدليل نفسه الذي لا قيام له بدونه، أعني بدون البنية التي توطد أركانه، وترسخ دعائمه.

90 - والواقع أن نظرية الإمكان الفقري أو الفقر الوجودي إنما هي نتيجة يقينية لأصول الفلسفة المتعالية عند الشيرازي التي ترتد قبل كل شيء إلى نظريتي أصالة الوجود والتشكيك الوجودي، وبالنظر في المراتب الأنطولوجية الكثيرة التي تتفاوت شدة وضعفاً من حيث قربها أو بعدها عن الوجود الواحد ذي الوحدة الحقيقية، نجد أنها لا تنفك، في كل مراتبها النزولية الطولية، عن منبعها المطلق في تمام إطلاقيته، وإذا كان تفاوتها بين الشدة والضعف دليلاً على نقصانها، فإنه دليل على الكمال المطلق للمرتبة التامة التي للوجود الحقيقي الواحد، وأن وجود المراتب الوجودية المتفاوتة الصادرة عن طبيعة الوجود ذاته، إنما تقتضيها هذه الطبيعة التي تتميز بلا نهائية الشدة والظهور والفعلية، ومن ثم الغنى الكمال والتقدم الذاتي الأزلي لا الزماني، في مقابل الفقر والنقص والتأخر الذاتي الذي يشوب المراتب الصادرة عن هذه الطبيعة التي للوجود ذاته. ومن ثم كانت المرتبة العليا الفريدة للوجود ذاته، بما أنها

لا حد لها بأي صورة، تقتضي بذاتها الضرورة الأزلية، بينما تتصف الدرجات والمراتب الأخرى بالضرورة الذاتية، كما سوف نرى، ولهذا فإن حقيقة الوجود هي الوحيدة الموجودة بذاتها، ومرتبها العليا فقط لا تقتضي ذلك، فوجوب الوجود ذاتياً ناتج عن هذا الاقتضاء الذاتي. ولما كانت المرتبة العليا للوجود، بحسب كونها مطلقة لا نهائية، واجبة في ذاتها ولذاتها، فإن المراتب الأخرى لا تكون إلا ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها، وعلينا أن نتساءل: عن العلاقة بين الواجب في ذاته، ومراتبه الممكنة، وما هي؟

91 - يقول الشيرازي معبراً عن علاقة الممكن بحقيقة الوجود الواجبة في ذاتها "أن موجودية الممكن ليس إلا باتحاده مع حقيقة الوجود... وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه... وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، وذواتها ذوات لمعائية لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً..."⁽¹⁷³⁾، فالعلاقة بين الممكن وحقيقة الوجود تنبثق من افتقار الأول للثاني، افتقاراً يصدر من طبيعة الممكن في احتياجه الدائم لحقيقة الوجود، ومن ثم كان وجود الممكن علانقياً ارتباطياً في ذاته، من حيث أنه ليس إلا رشة من رشحات تجلي حقيقة الوجود، "فموجودية الوجودات بصورها عن الجاعل التام، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوالب، بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصباف والاتصاف والاستكمال، وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع، والالتماع، والتجلي، والفيض، والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه..."⁽¹⁷⁴⁾، وهذا يؤدي إلى ما قلناه آنفاً عن أن أصالة الوجود العيني الحقيقي في الواقع، هو أن الوجود العيني صالح للعلية وحده، فكل المراتب الوجودية إنما هي مراتبه الكثيرة في الخارج، أعني تطورات وحصولاته. والعلة عند الشيرازي تتطور فتنتج المعلول، وهذا التطور ليس إلا اشتداد الحقيقة، ففي اشتدادها نوع من التجلي يصدر عنه مرتبة من المراتب المتكثرة، ومن ثم كانت هذه المراتب بوصفها مجعولات للجاعل التام، أو معلولات للعلة التامة، ليست غير حيثية أو نحو من أنحاء وجود العلة،

ومن ثم كان وجود الشيء سابقاً على اتحاد ماهيته به، فماهيته لا تتشخص إلا بوجوده المعلول في مرتبته عن العلة التامة. ولهذا فالعلة علة بذاتها، والمعلول معلول بذاته والجاعلية والمجعولية، إنما تكون بين الوجودات لا الماهيات لأنها أمور انتزاعية من أنحاء الوجودات، وهذا هو ما جعل الشيرازي يرى أن المجمعول ليس في حقيقته هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه⁽¹⁷⁵⁾.

92 - ويبدو أمامنا فيما سبق أن الإيمان بمعنى الفقر، وكذلك الجعل هما وجهان للعلية حيث ينطلقان معاً من النظر في طبيعة العلاقة بين المراتب الدنيا الكثيرة وحقيقة الوجود التامة، بل بنحو انتسابها إليها، فالأول: يقوم على محاولة اكتشاف مناط الحاجة والفقر في الممكن وسر الاستغناء في الوجود التام. وهنا يقف الشيرازي شامخاً برأسه في إبداعه المبتكر للإمكان الفقري الذي خالف فيه التوجهات الفلسفية السابقة عند الفارابي وابن سينا، ذلك أن الفقر الوجودي للممكنات هو إحدى رشحات أصالة الوجود الشيرازية التي تجاهلها الحكيمان السابقان، والثاني: أي الجعل، فيقوم على التحقق في طبيعة ما يصدر عن المبدأ التام أو حقيقة الوجود، وماهية هذا الصادر، وكيف تتم وتحقيق مجعوليته، خلال عملية الجعل ذاتها؟ ومن جديد وبشكل إجمالي يؤكد أن معنى الإيمان عند الشيرازي في الوجودات الخاصة الفائضة عن المبدأ الأول يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي وكونها تعلقية الذات، ومن ثم فلا يتصور حصولها منحازة عن (جاعلها) القيوم، فلا ذات لها في أنفسها إلا (مرتبطة) بالحق الأول (فاقرة إليه)، وفقاً لقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "... والله الغني وأنتم الفقراء" صدق الله العظيم (سورة محمد: آية 38)، وأنه كلما كان الوجود (أقرب) إلى الوجوب والحق كان الارتباط به (أشد) وتصور الانفكاك عنه أبعد، وكلما كانت الوسائط بينه وبين الجاعل أكثر، كان لحوق الغيرية وعروض الإيمان من جهة الماهية أكثر، وبهذا المعنى فإن معنى الإيمان في الإننيات العقلية هو كونها فاقرة الذوات للحق الأول، لأنها في ذاتها، كما أشرت آنفاً، رشحات فيضه تعالى ووجوده وآثار وجوده، وفي الماهيات كونها مسلوبة الوجود والعدم عنها. وهنا فلما كان الممكن معلولاً، فما حاجة الممكن إلى العلة أولاً؟

وهذه الحاجة في الواقع من البديهيات الأولية التي لا تحتاج إلى برهان، لأن فيها يكفيننا تصور الموضوع فقط، كى يحكم العقل بذلك، ذلك بأن مجرد المعرفة بأن هذه الماهية ممكنة الوجود، أي لا تقتضى بذاتها الوجود ولا العدم، فإن هذه الماهية تحتاج بالضرورة إلى عامل خارجي لكي يخرجها من حد الاستواء إلى الوجود، وهذا العامل هو العلة، أو من حد الاستواء إلى العدم، وهذا العامل هو عدم العلة، ولهذا يقال وحاجة الممكن أولية.

93 - والآن بعدما عرفنا أن حاجة الممكن إلى العلة من الأوليات، فما هو العامل الذي يرجح احتياج هذا الممكن إلى علته أو مناط الحاجة إلى العلة، أو ما ملاك الحاجة إلى العلة؟ - قبل النفاذ إلى نظرية الشيرازي الإبداعية في هذا المجال، نتوقف قليلا عند النظريات السابقة التي تحدثت عن مناط الحاجة إلى العلة.

ومن أعماق النصوص الشيرازية المتشابكة في أسفاره نستطيع أن نستخلص أن هناك قبل فيلسوفنا نظريتين هما⁽¹⁷⁶⁾:

الأولى نظرية المتكلمين: وهي تدور حول القول بأن الشيء لا يحتاج إلى علة من حيث هو شيء، والموجود لا يحتاج إلى علة من حيث هو موجود، وإنما يحتاج الشيء إلى علة من حيث هو حادث، فالحادث بما هو حادث محتاج إلى علة، فملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث. فالمسألة هنا لا تعول على احتياج الموجود إلى العلة، بل تعول على حاجة الحادث إلى علة، بمعنى أن الحادث يعنى صيرورة المعدم موجوداً. فالسبب هنا هو الحدوث، فحاجة الشيء إلى علة توجده بسبب أنه لم يكن موجوداً ثم وجد، ولو فرضنا وجود الشيء منذ الأزل، لم يكن محتاجاً إلى العلة. والعلامة السبزواري في "شرح المنظومة"، والعلامة المطهرى شارح كتابه، يؤكدان⁽¹⁷⁷⁾: أن لازم قول المتكلمين إن الشيء إن لم يكن حادثاً، أي لم تكن للشيء سابقة عدم، بحيث يمكن تقسيم وجوده وعدمه إلى زمانين، الزمان القبلى وهو زمان العدم، والزمان البعدى وهو زمان الوجود، فإن هذا الشيء غنى عن العلة، أي واجب الوجود، لأن معنى عدم الحاجة إلى العلة هو وجوب الوجود. ومن هذه الزاوية انتهي المتكلمون إلى أن القدم يساوى وجوب الوجود، والحدوث يساوى

الإمكان بالضرورة، ولذا جعلوا القدم من الصفات الخاصة بواجب الوجود. فالواجب عندهم ليس قديماً وحسب، بل هو القديم الأوحد ولا قديم سواه.

والثانية هي نظرية الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي: وهي تنطلق من أن مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، فالشيء لا يحتاج إلى العلة من حيث هو شيء، أو من حيث هو موجود، ولكنه يحتاج للعلة من حيث هو ممكن. والإمكان مجرد صفة يمكن التعبير عنها بالخلاء الذاتي، فمعنى كون الشيء ممكناً، هو أن ذات هذا الشيء وماهيته بما هي، لا تقتضي الوجود ولا العدم، أي أن هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة للوجود والعدم، وهذا اللاقتضاء الكامن في معنى ذات الممكن هو الذي نعبر عنه بمعنى الخلاء أو الخواء الذاتي، فإن ذات الشيء بما هي هي خاوية من إيجاب الوجود والعدم معاً، فهي لا توجب وجوداً ولا عدماً من حيث ذاتها. وهكذا فإن مناط حاجة الشيء إلى علة هو الإمكان، إذ الممكن سواء كانت له سابقة عدمية أم لا، لا بد من توفر علة لإيجاده، وعندئذ فإن كانت ذات الشيء كذلك أي ذات يمكن أن تكون موجودة، كما يمكن أن تكون معدومة، فإن حاجتها للعلة أعم من كونها موجودة منذ الأزل، لم تكن كذلك. ويتضح ذلك وفقاً لرأي ابن سينا وغيره بالقول: أننا لو لاحظنا مثلاً ماهية ما، مثل نور الشمس، فإن هذا النور موجود، والشمس موجودة أيضاً، فهل يلزم أن نفرض أن هذا الشيء الصادر من الشمس كان معدوماً ثم وجد أو حدث؟ - والواضح أن الفرض الثاني هو الصحيح، فهذا النور من حيث ذاته يمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يكون موجوداً، ولكنه عندما وجد بفعل شيء آخر هو الشمس، فلا فرق بين كونه موجوداً منذ الأزل، أو أنه ليس كذلك، ومن ثم فلو كانت الشمس موجودة منذ الأزل، فإن هذا النور موجود منذ الأزل، وهو معلول لها، ولذا فسابقة العدم، لا تؤثر إطلاقاً في احتياج المعلول إلى العلة. فعلية الممكن نابعة هنا من ذات الممكن نفسه، بعد أن كانت العلة عند المتكلمين عارضة لا ذاتية، وهي الحدوث الذي عرض على الممكن وكان علة لحاجة الممكن إلى العلة. وهكذا فعند الفلاسفة صار قانون العلية هو "أن كل ممكن يحتاج إلى العلة" وعند المتكلمين صار قانون العلية هو "أن كل حادث يحتاج إلى العلة"

والفرق بينهما واضح وجوهري، كما ظهر لنا آنفاً، إلا أن العلية والمعلولية عند الشيرازي، كما هو واضح في الإشراق الحادي عشر من كتابه شواهد الربوبية، "لا تكونان إلا بنفس الوجود لما علم أن الماهيات لا تأصل لها في الكون... والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول إنما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته، وإلا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالجعل إبداع هو الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص"، وعندئذ يصير كل معلول لفاعل، متعلق ومرتبب به في ذاته، بمعنى أن تكون ذاته بما هي ذاته (عين) معنى التعلق والارتباط به، لأن فيلسوفاً يرى في نفس الموضع السابق أنه لو كان للمعلول "حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير، بحيث يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها، فإن كل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات... فلا يكون ما فرضناه مجعولاً..." وهنا يصبح المجعول مستقل في حقيقته ومستغنى في هويته عن السبب الفاعلي، وهو خرق لما فرضناه آنفاً.

94- فهناك فرق بين الحدوث الزماني عند المتكلمين، والحدوث الذاتي عند الفلاسفة خاصة ابن سينا الذي أكد في رده لنظرية المتكلمين إن الشيء الذي وجد والذي كان في ذاته معدوماً، ولم يكن في ذاته موجوداً، هو موجود في مرتبة زائدة على ذاته (الوجود المسبوق بالعدم)، إلا أن المقصود بالعدم هنا ليس العدم الزماني، أي أنه لم يكن موجوداً في الزمان السابق، بل العدم بمعنى عدم اقتضائه الوجود في ذاته، أي ليس هذا الوجود في مرتبة ذاته. فإذا قلنا أن الحادث محتاج إلى علة، لأن هذا الشيء مسبوق (بالعدم في مرتبة ذاته) مع أنه غير مسبوق (بالعدم في الزمان السابق) فإن رؤية ابن سينا تنصرف إلى أن كل معلول حادث، إلا أن هذا الحدوث هو الحدوث الذاتي، وليس الحدوث الزماني الذي أراده المتكلمون⁽¹⁷⁸⁾.

95- والآن يأتي دور الشيرازي في إعلان نظريته الجديدة عن الفقر الوجودي أو الإمكان الفكري، وهي النظرية التي انبثقت بشكل حتمي من نظريته المحورية عن أصالة الوجود وارتباطها بمعنى التشكيك الوجودي الذي يرى الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، في نطاق منهجية أن ما به الاتفاق هو عين ما به الاختلاف" وانتهاء بنوع العلاقة العلية التي تقوم بين

الوحدة المطلقة التي لحقيقة الوجود والكثرة الممكنة باعتبارها مراتب للوجود الحق، التي صدرت عنه بوصفه منبعاً لها. ولكن إذا كان الوجود الحق له وحده الوحدة التامة المطلقة، فكيف يمكن أن نتصور، من حيث كونه وحدة تامة، قبوله للعلية والمعلولية، ومع ذلك نقول أنه لا وجود إلا للوجود، إذ لا غير له كما رأينا؟ كيف يمكن أن نتصور الوجود الذي يتمتع بكونه الحقيقة الوحدة، عله من زاوية ومعلولاً من الأخرى؟

إن الحلول السطحية للعقول الساذجة تتصور أن الشيرازي يوحد بين الوجود الحق وبين الموجودات، لأن غشاوة القلوب طغت على نورانية العقول فأفقدتها رؤيتها الصحيحة، والحق ببساطة أن هذا الفيلسوف يرى أن الحقيقة الواحدة في عمق وحدتها ذات مراتب، فالأمر الواحد يقبل الاشتداد والتضعف، وهو ما لا يخرج عن وحدته. فالنور في ذاته له وحدة حقيقية، ومع هذا فله مراتب كثيرة، فبعض مراتبه ودرجاته، كما أوضحنا في النص المستقى للفيلسوف من تفسيره لآية النور آنفاً، شديدة النورانية وبعضها أضعف في نورانيته، ولذا فإن وحدة الوجود لا تنفك عن كثرة مراتب الوجود، إذ المراتب هذه هي التعبير الحي عن ظهور الحقيقة ذاتها، فهي ظهورات ورشحات وتجليات هذه الحقيقة في ذاتها، ومنذ متى انفك التجلي عن المتجلي؟! فالتجلي إعلان فقط عن أنه ها هنا ذات تتجلي، ولكن ما هي الذات، لا إجابة، أننا نعرف أنها موجودة في إطلاقيتها من خلال عنواناتها، تجلياتها، ظهوراتها، وهذه التجليات لا يمكن أن تنفرد بذاتها، وإلا كانت في ذاتها ولذاتها، وكانت واجبة بذاتها، وليست ممكنة. لذا فوجودها هو محض الارتباط والعلائقية للعلّة التي أوجدتها وأظهرتها. فكل المراتب الأنطولوجية تستند في وجودها الواقعي على المرتبة العليا للوجود، فهي بذاتها تقتضي صدور هذه المراتب عنها، وإلا ما تصورنا صدورها عنها، لأن إنفكاكها عن محض علتها، يعني تحويلها إلى حقائق في ذاتها، ولكانت هذه المراتب هائلة الكثرة من كونها حقائق ذاتية، أي قائمة بذاتها، مستغنية عن الجاعل في ذاتها. وهنا يجب أن تكون هذه المراتب على كثرتها كاملة من حيث ذاتها لا نقص ولا قصور فيها. والأمر الواقع على خلاف ذلك، فهي محض القصور

برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازي

والفقر والحاجة، مما يدل على أنها لا تقوم بذاتها، لأنها بذاتها تميل إلى العدم لنقصانها الذاتي وفقرها الجوهرى. والنتيجة أن هذه المراتب على كثرتها تنتهي إلى درجة الوجود الأول، أي الدرجة المطلقة، ولا تنفك عنها، ومن ثم فالحقيقة الواحدة تظل في ذاتها حقيقة واحدة، مع وجود مراتبها التي تتفاوت بين الشدة والضعف والنقص والكمال، دون توحيد بين ذات الأولى وذوات هذه المراتب.

96- وترتبط نظرية الإمكان الفقرى الشيرازية بمفهوم الجعل الوجودى عنده وارتباطه بالعلية الذي يجعلنا نتساءل: ما هو دور العلة وتأثيرها في المعلول؟ هل تؤثر العلة في ماهية المعلول، أعنى هل تجعل الماهية ماهية؟

للشيرازي نصان يعبران عن هذا الأمر:

الأول: ورد في حديثه عن "تحقيق الجعل" في المرحلة الثالثة من الأسفار حيث قال: "إن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه...، فالمعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة، وقد تحقق كون الواجب عين الموجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى" (179).

أما الثانى: فورد في حديثه عن "إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي" في الأسفار حيث قال: "إن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل، والتكميل، لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها. والوجود كما مرت الإشارة أنه يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً..." (180).

والواضح هنا أن الجعل لا يتعلق بالماهية بل بالوجود، بمعنى أنه إذا كانت العلة تجعل الماهية موجودة، فهي تجعل الماهية متصفة بالوجود، أي يتعلق الجعل بالاتصاف، وهنا يكون الجعل جعلاً للاتصاف وليس بالماهية ولا بالوجود، ولكن باتصاف الماهية بالوجود. وهنا يرى السبزواري الذي علق على أسفار الشيرازي مع غيره، وفي كتابه "شرح المنظومة" أن الجعل يتعلق باتصاف الماهية بالوجود، إذ العلة تربط بين الوجود والماهية، بمعنى أن دور

العلة ليس جعل الماهية ماهية، ولا جعل الوجود وجوداً، بل العلة تجعل الماهية موجودة، أعنى توجد النسبة بينهما والنسبة أمر عدمي⁽¹⁸¹⁾. والواقع أن هذه الفروض ليست صحيحة، فتعلق الجعل بالماهية، يعنى جعل الماهية ماهية وهو تحصيل للحاصل وينطبق ذلك أيضاً على تعلق الجعل بالوجود، أما الفرض الثالث وهو تعلق الجعل بالاتصاف، فهو عار عن الصحة لأن الاتصاف أمر عدمي غير قابل للجعل. أما الشيرازي وكما هو واضح في النصين السابقين يرى أن العلة تُوجد في المعلول وجوده لا ماهيته، فالذي تحققه العلة هو الوجود، أما الماهية، فكما رأينا مراراً، فهي لا تتشخص إلا بالوجود، لأنه لا قوام لها بذاتها، ولكن الأمر يحتاج إلى فضل بيان، لأننا انتهينا في الفقرة السابقة إلى أن فرض إيجاد الوجود جعلاً يؤدي إلى تحصيل الحاصل. وهذا هو نقد الشيرازي للمشائيين، أما النص الثاني الذي يتحدث عن التناسب المتحقق بين العلة والمعلول، فلأن الأصل هو الوجود لا الماهية، فالذي يصدر عن العلة بالضرورة ليس إلا الوجود، وإلا ما تحقق التناسب بين العلة ومعلولها.

97- يفرق الشيرازي بين نوعين من الجعل، أي نوعين من العلية في قوله: "الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب، وإما مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً وتصويره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعى طرفين: مجعولاً ومجعولاً إليه..."⁽¹⁸²⁾، فالأول يتعلق بذات الشيء العارية عن أي تركيب، أما الثاني وهو الذي يتعلق بموضوعنا، فهو الجعل التركيبى أو التأليفي، وهو جعل الشيء شيئاً، بمعنى صيرورة الشيء في الواقع من شيء إلى آخر، مثلما نجعل قطع الخشب كرسيًا أو منضدة، ومثلما نجعل الجسم يتحرك. وعلى سبيل المثال: إذا تعلق الجعل بالإنسان، فإن العلة مرة تجعل الإنسان، ومرة أخرى تجعل الإنسان إنساناً، أي شيئاً واقعياً متحققاً، بمعنى أن الجعل عندما ننسبه إلى الماهية، فإما أن يكون بسيطاً أو مركباً، ومن غير المعقول جعل الماهية ماهية، أما الجعل البسيط، وهو جعل الماهية وهو معقول. فالاشتباه هنا واقع من عدم ملاحظة الفرق بين الجعلين، وإلا فجعل الوجود أو الماهية بالجعل البسيط فهو ممكن، وعندما ينصرف الحديث عن جعل الماهية، فهو

الجعل البسيط، وعندما نتحدث عن تعلق الجعل بالوجود بناء على القول بأصالة الوجود، فإنه يعني الجعل البسيط أيضاً، أي جعل الوجود (ذاته)، وليس جعل الوجود وجوداً (في الواقع)، وهذا هو المحال، أي جعل الماهية ماهية أو جعل الوجود وجوداً. والتساؤل: هل توجد العلة الموجد أو توجد المعدوم؟ - إن المقصود الحقيقي من الجعل عند الشيرازي ليس هو جعل الموجود موجوداً ولا جعل المعدوم موجوداً بالجعل التأليفي، بل ما يقصده هو الجعل البسيط أعني جعل العلة للوجود، أي جعل نفس الوجود، ومعنى جعل نفس الوجود هو أن هذا الوجود هو عين الارتباط بالعلة، ومعنى هذا أن المعلول الموجود هو عين الارتباط بالعلة، هو عين رابطة بالعلية، هو وجود رابط، بمعنى أن أثر الجعل وجود هو عين الارتباط بالجاعل. فالعلة لا تجعل الماهية ماهية ولا تجعل الوجود موجوداً أو العدم موجوداً، إنها لا تقوم بالجعل التأليفي، لأن جعل العلة، هو الجعل البسيط، وهو جعل الوجود، لا جعل الوجود وجوداً وهو ما يعني في دلالته أن الجعل البسيط هو يكون الوجود فيه هو عين الجعل، والجعل عين المجمعول، وهذا هو معنى القول "إن عالم العين مخلوق لله تعالى، وليس شيئاً تعلق به الخلق... فإن مخلوقية العالم هي عين وجود العالم ولا يصح القول: الآن الأول، والآن الثاني، والأزل والأبد، والحدوث، أو غير ذلك فإن تمام حقيقة العالم هي أنه جعل الله ومجمعول لله، وليس هو شيئاً تعلق به جعله..."⁽¹⁸³⁾ وهذا هو معنى العلية الجاعلية التي تربط مراتب الوجود المتكثرة بمبدأ الوجود وحقيقته، ومن هنا فهناك "فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات، وبين الاحتياج الناشئ منه بالعرض، وعلى سبيل الاتفاق، فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدمًا، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات..."⁽¹⁸⁴⁾

وكما يقول الشيرازي في موضع آخر "فإن المعلول بالجعل البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته بنفسه، ولا معنى له منفرداً

عن العلة غير كونه متعلقاً بها أو لاحقاً متابعاً لها وما يجرى مجراها، كما أن العلة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإذا ثبت أن كل علة بما هي علة، علة بذاتها، وكل معلول بما هو معلول، معلول بذاته، وثبت أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وذات المعلول هي عين وجوده، لاعتبارية الماهيات بحسب العقل، فإن المعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته التي أفاضته، وليس للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجوده، حتى تكون هناك هويتان مستقلتان في إشارة العقل واحدة فائضة والأخرى مفاضة. فالموجودات بوجوداتها المفاضة صارت أشياء، فصارت منشأ لانتزاع الماهية منها، لا أن تكون هناك ماهية من الماهيات كالإنسان مثلاً فقررها الجاعل وجعلها وحققها وأوجدتها، ولا أن يكون الوجود المفاض في عرض الجاعل.

وهكذا فالجعل الوحيد الذي يحقق الوجود في نفسه هو الجعل البسيط، ومن ثم فمجعلوية الشيء وجوداً، يلحق بهذا الوجود نفسه لوازمه الخاصة به، فهو ليس مجعولاً مرتين، مرة على مستوى الذات بالجعل البسيط، ومرة على المستوى الواقعي بالجعل المؤلف، إنما هو جعل بسيط واحد، يجعل الوجود، وهذا الوجود من ذاته يحمل لوازمه وماهيته، فجعل الرجل، هو في ذات الوقت جعل للرجل وللرجولة كلاحق أو لازم للرجل. وعلينا أن نسمع الشيرازي، وهو يقول في حكمته العرشية في الأسفار "فالحق في هذه المسألة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل ... وقد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نحواً من الارتباط مجهول لكنه (لأنه مجرد ارتباط هو عين العلاقة) سواء كان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية وبينه أو لم يكن كذلك"⁽¹⁸⁶⁾.

وهكذا فإن الصادر بالذات عن العلة ليس إلا لنفس الوجود دون الماهية، لأنها لا تتعلق من حيث هي هي بشيء خارج عنها، ومن ثم "فقد انكشف أن الصوادر هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية

برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازي

مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة الذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود، ويصفها بالموجودية المصدرية⁽¹⁸⁷⁾

فحقيقة العلية، ونحو ارتباط المعلول بعلمته، وكون إضافة المعلول للعللة إضافة إشراقية، بمعنى أن المعلولية ترتد إلى التجلي والتشأن هي ما انبثق في صورتها الجديدة عن مذهب الشيرازي. فما نعرفه قبل فيلسوف شيراز عن رابطة العلة والمعلول بصفة عامة (عند ابن سينا وغيره) أن العلة تمنح معلولها الوجود، وكأن شيئاً يعطى لغيره شيئاً ثالثاً، بحيث يكون الأول هو العلة والثاني هو المعلول والثالث هو الوجود، فالعلة معطية، والمعلول معطى إليه، والوجود معطى، وبالإضافة للإعطاء والأخذ بين العلة والمعلول، فمن الطبيعي وجود نسبة ما بين المعطى والمعطى إليه لا تختلف عن النسبة القائمة، بين الأشياء الأخرى كنسبة الأب والابن مثلاً، فحقيقتها تدور حول أن ذاتين مختلفتين إحداها تنسب للأخرى، فوجود الابن من آثار الأب، كما أن الأب هو منشأ ظهور الابن، ولذا نطلق على النسبة بينهما الأبوة والبنوة، مع اختلاف ذات الأب عن ذات ابنه، مع كون النسبة والإضافة بينهما أمر ثالث. وهو نفس الأمر في العلية، بين ما هو علة وما هو معلول، فالعلاقة فيما بينهما هي نوع من النسبة، نعبر عنها بالعلية والمعلولية، أو معطى الوجود وأخذ الوجود، وهذه النسبة التي بين العلة والمعلول ليست هي عين العلة، ولا عين المعلول، وإنما صرف نسبة وإضافة بينهما، كما هو حال الإضافة بين الأبوة والبنوة - إلا أن ما حققه صدر الدين الشيرازي، في أصالة حقيقة الوجود في الجعل والتحقيق انتهى إلى أن العلة الحقيقية، في مبحث العلية في الإلهيات، لا الطبيعيات، ليست إضافة ولا نسبة بين العلة ومعلولها، لأنها أمر ثالث غيرهما. فإن هذا القول محض الخطأ، لأن هذه الكثرة من عمل الذهن، ولكن الحقيقة في باب العلية، هي أن المعطى والآخذ، والنسبة بينهما، التي نعبر عنها بالإضافة، ليست ثلاثة أشياء، وإنما هي جميعاً شيء واحد لا غير. ولذا فإن حقيقة وجود العلة، هي عين إيجاد المعلول، والمضاف عين الإضافة، والفيض عين الإفاضة، فليس المعلول شيئاً وإضافة بينه وبين

علته شيء آخر، بل إن حقيقة المعلول عين إضافته لعلته. وكما يقول العلامة المطهرى أن هذه الإضافة "غير الإضافة المقولية المذكورة في باب المقولات والتي تعتبر إحدى المقولات العرضية، وإنما هذه الإضافة لا تقع تحت المقولات، فليست هي جوهر ولا عرض، وإنما هي جوهر في الجوهر، وعرض في العرض، ويصطلح على هذه الإضافة الإشراقية"¹⁸⁸، وبما أن حقيقة المعلول هي عين العلة وليست هي ذات مضافة إلى العلة، إذن المعلول تجلّى من تجليات العلة وشأن من شؤونها، واسم من أسمائها، ولذا كان مرجع العلية الإلهية إلى التجلى والتشأن.

98- وقبل الوصول إلى الإعلان عن الصورة النهائية لنظرية الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودى عند الشيرازي، نرى لزماً أن نوضح علاقة الضرورة بالإمكان وارتباط الإمكان بالعلية من جهة المفهوم الخاص عن التناسب والسنخية العلية عند فيلسوفنا. أما عن علاقة الضرورة بالإمكان: فهي وفق أصحاب نظرية الصدفة والاتفاق التي أنكرت مبدأ الوجود ونظامه لا وجود لأي وجوب أو ضرورة تحكم الموجودات لأن قانون العلية العام غير صادق، وحدثت الموجودات يتم بالمصادفة والاتفاق. أما بعض المتكلمين فيرون أنه على الرغم من أن نظام الوجود ليس ضرورياً ووجوبياً، فهو عار من الحتمية والضرورة العلية، إلا أن قانون العلية صحيح في جوهره، أما المتكلمون الذين يؤمنون بحاجة المعلول إلى العلة حدوثاً لا بقاء وينفون الحتمية تلقائياً، يرون أن نظام الوجود ليس ضرورياً جبرياً، إذ رغم صدق قانون العلية والحتمية العلية، لكن تأثير العلة في وجود وضرورة المعلول ينحصر في الحدوث، وليس هناك ما يحتم بقاء المعلولات أو عدمه. أما بعض العرفاء من الصوفية فيرون أن الوجود حقيقة واحدة محضة، وهي واجبة بالذات، أما الوجود فلا نظام له، لكي يكون ضرورياً أو غير ضرورى. وعند الفارابى وابن سينا، ومن قبلهما أرسطو، فإن نظام العالم وجوبى ضرورى، لصدق قانون العلية العام، والجبر العلى، وقاعدة حاجة العلة في البقاء، ويتألف هذا النظام من الوجوب الذاتى لواجب الوجود، والوجوب الغيرى للممكنات، لأن سلسلة العلل والمعلولات المنتظمة قائمة بذات واجب الوجود، الذي هو علة بالذات، ويشترك في هذا الرأي

بعض المفكرين المحدثين، إلا أنهم يركزون على أنه برغم عدم حاجة المعلول إلى العلة في البقاء، لكن بقاء المعلول تلقائي وجبري، ما لم تقع العلة التي تعدم المعلول. وهذا النظام عند هؤلاء مؤلف من الواجب بالذات والواجب بالغير، وتنتهي السلسلة العلية إلى ذات واجب الوجود ولقد ناقشت مفهوم الضرورة والإمكان فيما يخص ابن سينا والمتكلمين بالذات في بحث سابق عن قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي.

99- أما عندما نتوجه إلى صدر الدين الشيرازي لاستجلاء منشأ الضرورة والإمكان فلا بد وأن نضع في اعتبارنا نظريته في أصالة الوجود التي تفضي إلى تغييرات في قضايا الضرورة والإمكان، ذلك أنه انطلاقاً من أصالة الوجود تصيح العلية والمعلولية والوجوب الذاتي والوجوب الغيري جميعاً من شؤون وتجليات الوجود وعلائقه، بمعنى أن الضرورات أو الحتميات تنبثق من الوجود في كليتها وترتد إليه. وهنا فالماهية بحسب الحقيقة لا تتصف بصفة الوجود، كما أسلفت، وبالتالي فهي لا تتصف مطلقاً بصفة الوجود والضرورة حقيقة، ونسبة صفة الوجود الغيري أحياناً للماهية، فإنما يكون على سبيل المجاز والاعتبار فقط، لأن الماهية كما رأينا، مجازية الوجود، لكونها مجرد انتزاع ذهني اعتباري، ولهذا كانت ضرورتها ووجوبها مجازياً واعتبارياً، وليس حقيقياً كذلك.

وعندئذ ووفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإن الضرورة على وجه الإطلاق، سواء أكانت ضرورة بالذات أو بالغير إنما هي من شأن الوجود، في مقابل أن الإمكان من شأن الماهية، على حين يترد الامتناع إلى العدم. ويهمنا هنا الآن هو كون الضرورة من شأن الوجود، لأن نسبة الوجودية للوجود نسبة ضرورية، لأنه بناء على أصالة الوجود يكون الوجود عين الواقع والموجودية، لأن فرض وجود غير موجود محال، كما أن الإمكان شأن الماهية لأن نسبة الوجود والعدم إلى الماهية نسبة متساوية، بمعنى أن فرض الوجود والعدم إلى الماهية ليس ضرورياً. وعليه فالوجوب والضرورة على نحو الإطلاق من شؤون الوجود لا الماهية.

100- وعلى ما تقدم "فلما كان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات، والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها. ولما كان معنى الإمكان في الوجود الممكن، غير معناه في الماهية،
وأن أحدهما يجمع الضرورة الذاتية بل عينها، بخلاف الآخر، فإنه ينافيها" (189)

فإن المعلولات، تبعا لأصالة الوجود، من سنخ الوجود (أي شبيهة الوجود أو مناسبة له) وأنها بهذا واجبة الوجود بغيرها، ولا بد أن يكون لها نحو من الإمكان الذاتي. وإذا كان الإمكان الذاتي شأن من شؤون الماهية والضرورة شأن من شؤون الوجود، كما تقدم، وبنص الشيرازي "كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة والأحدية (بساطة الوجود وأحديته)... فكذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج... وكل ممكن زوج تركيبى، إذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود، والوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية أو ينتزع منها المعانى الإمكانية..." (190)، فكيف يمكننا بعد ذلك أن نتصور الإمكان الذاتى للوجودات؟ - فالواقع أن للوجودات، عند فيلسوفنا، إمكان ذاتى وحاجة بالنسبة إلى عللها، غير أن هذا الإمكان الذاتى يختلف عن الإمكان الذى يُفرض للماهيات، لأن الإمكان الذاتى للماهيات يعنى أنه ليس للماهية اقتضاء الوجود أو العدم، أو بمعنى تساوى نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، وهو مفهوم خاطئ بالنسبة للوجود كما رأينا آنفاً. ولهذا فالإمكان الذاتى للوجودات يعنى أن حقيقة ذات هذه الوجودات عين المعلولية وعين الحاجة والتعلق بالعلة، وليس لها حيثية سوى حيثية الإيجاد وحيثية كونها فعلاً، وارتباطها بعلمها عين ذاتها، وهذا هو معنى قول الشيرازي "أن الوجودات حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي، إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية..." (191)، فالمعلولات وجودات وليست ماهيات، والحقيقة الوجودية للمعلول عين المعلولية، والحاجة والارتباط بالعلة عين ذاتها، والواقع إن إمكان الوجودات بالمعنى الذى بيناه هنا هو ما عرف عند

الشيرازي "بالإمكان الفكري". وإذا كانت فكرة ارتداد الضرورة الذاتية إلى الوجود طرحت قبل نظرية أصالة الوجود، في موضوع نفي الماهية عن ذات واجب الوجود، لكن فكرة ارتباط الوجود الغيرى بالوجود، وأنه شأن من شؤون الوجود، وأن الوجودات ذات إمكان فكري، فهذه الأفكار لم تطرح إلا انطلاقاً من نظرية أصالة الوجود، واستلهمت من نصوص الشيرازي.

101 - والواقع أن مسألة الضرورة والإمكان، ونسبة الضرورة الذاتية الأزلية أو الوجوب الذاتي الأزلي للموجود الأول بوصفه الوجود الحقيقي، ونسبة الإمكان الذاتي والوجوب الغيرى لجميع الممكنات التي تشكل مراتب الوجود التنازلي الطولي، لتطرح أمامنا من جديد مسألة كنت قد ناقشتها عند الحديث عن حقيقة الوجود وأنه لا ضد له ولا تلحقه الغيرية ولا العدم، وأن واقع الوجود لا يقبل ضده أو ما يقابله، أي العدم بالذات، ولا يتصف به على الإطلاق، إذ الوجود لا يصير عدماً، والجديد في هذه المسألة أنها تؤدي إلى استفهامين أو سؤالين لا بد من الإجابة عليهما وهما:

الأول: لما كان الوجود يتمتع بالموجودية بوصفهما خاصة به ذاتياً، بحيث لا تسلب عنه، فيترتب على ذلك، أن تكون جميع الوجودات أزلية أبدية، لأن الفرض الضروري أن العدم لا يطرأ على الوجود، كما أسلفت، وعندما لا يطرأ العدم على شيء يلزم أن يكون شيئاً دائماً أزلياً لأن الممكن يطرأ عليه العدم فهو ليس بأزلي ولا أبدى. وعليه يلزم أن لا يعدم أي وجود، فيكون كل وجود أبدياً. ويلزم عن كون الوجود أبدية دائمة أن تصير الماهيات كذلك، لأنها تابعة للوجود، لأن الشيء ذو الوجود الباقي تكون ماهيته التابعة له باقية أيضاً. وعليه يصير كل شيء أبدياً، فلا يعدم أي موجود، وعندئذ يلزم انتفاء الحركة والكون والفساد، وهذه نتيجة تخالف الحس والعقل بل وتصدمهما. وخلاصة الإجابة على ذلك، وبعيداً عن التفريعات الخاصة التي يمكن أن نستقيها من الطرق العملية التجريبية، والفلسفية العقلية، تتمحور حول التساؤل عن: هل يمكن أن يكون الموجود معدوماً والعكس أن يكون العدم م موجوداً؟ - والإجابة الاستدلالية على أن شيء موجود لا يعدم، وأي شيء معدوم لا يوجد، يرتبط علمياً بنحو العلم التجريبي، كما فعل لافوازييه في

القرن الثامن عشر وهو عالم كيميائي، عندما رأي أن جميع مواد هذا العالم التي تشكل المادة الأولية لبناء هرم الوجود ثابتة لا تتغير، وأن كل ما يبدو لنا من وجود وعدم وحدوث وفناء ليس وجوداً وعدمًا واقعيًا وحدوثاً وفناءً حقيقيًا، بل هي صور وكيفيات مختلفة لتحليل وتركيب الأنواع المختلفة ومن الارتباطات التي تحكم مواد العالم الأساسية، ومن هنا فليس هناك معدوم يوجد في هذه الدنيا،

وليس هناك موجود يعدم. أما الفلسفة العقلية، فترمى إلى القول بأنه إذا عدم الوجود أو وجد المعدوم يلزم تبديل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود وهو شيء محال لأنه ينتهي إلى تناقض. ولكن البيان الحقيقي على هذا الاستفهام فيتعلق بأحد أحكام الوجود، عند الشيرازي، وهو أن مرتبة كل وجود مقومة لذلك الوجود، بمعنى "أن مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها، فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها، فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته، فلا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما، لا في الواقع ولا في التصور، فليست هي كالماهيات التي يمكن تصورهما منفكة عما سواها، بناء على أنها تكون تارة في الخارج، وتارة في الذهن..."⁽¹⁹²⁾، ويعني هذا أن الوجودات علل ومعلولات، والعلة لها تقدم ذاتي على المعلول، وبعضها متقدمة زمنيًا على البعض الآخر أو مقارنة أو متأخرة عن بعضها الآخر، ومن هنا فكل وجود يشغل مرتبة من المراتب الطولية للعلية أو الزمانية. والآن عندما نتساءل عما هي نسبة كل وجود إلى المرتبة التي يحتلها فإننا نقول: أن الوجود الذي يقع في مرتبة العلية أو المعلولية، هل مرتبته هذه تخرج عن حقيقة ذلك الوجود أم لا؟ بعبارة أخرى: إذا فرضنا أن ذلك الوجود لا يشغل تلك المرتبة، فهل يظل هو ذاته ولم يسلب منه إلا أمر خارجي، أم سوف لا يبقى هو هو، مع القول بأن هوية ذلك الوجود عين مرتبته؟ ويصدق هذا على المراتب الزمانية الحادثة أيضاً. وإن إحدى الثمار والنتائج الهامة التي تستنبط من أصالة الوجود عند الشيرازي المرتبطة بالتشكيك الوجودي أيضاً هي أن مرتبة كل وجود من الوجودات مقومة لذاته، وحتى بالنسبة إلى مراتب الزمان

أيضاً، فيرى العلامة الطباطبائي في كتابه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي" أن الزمان ليس خارجاً عن واقع هوية وتشخص الوجودات، تماماً كالأعداد من الرقم واحد إلى ما لا نهاية تشكل مراتب، وكل عدد يشغل مرتبة من هذه المراتب، ومن ثم فيقوم على بعضها ويتأخر عن الأخرى، فما هي النسبة بين كل عدد وبين المرتبة التي هو فيها؟ فهل مرتبة كل عدد خارجة عن حقيقة ذلك العدد أم لا، بل مرتبة كل عدد مقومة لذلك العدد؟ بعبارة أخرى: إذا فرضنا العدد خمسة يشغل مرتبة العدد ثمانية أو العكس فهل يبقى ذلك العدد هو ذاته، ولن يطرأ التغيير إلا على مكانته ومرتبته، أم أن العدد لا يبقى هو هو، فيصير العدد خمسة غيره عندما يشغل مرتبة العدد ثمانية والعكس. الواقع أنه لا يمكن فرض أي عدد في غير مرتبته مع حفظ هويته وذاته، فالموجودات الزمانية بالنسبة لمراتب الزمان تطابق العدد من هذه الزاوية، وبفهمنا لأصالة الوجود، وبأن كل مرتبة من الوجود مقومة لذات ذلك الوجود، وبأن الزمان ليس خارجاً عن حقيقة ذات الوجود الزمانية، فيمكننا فهم عدم امتناع كون العدد خمسة محل العدد ثمانية والعكس أو أن يكون هذا الجزء من الزمان محل ذلك الجزء الآخر، فالمرتبة مقومة في الأعداد، لكن الأمر غير ذلك في الوجودات، وترجع غرابة تصديق ذلك إلى أن كون المرتبة مقومة في الأعداد يرتبط بماهية الأعداد، بينما يرتبط كون المرتبة مقومة في الزمان أو العلة والمعلول إلى وجودات الأشياء وليس ماهية الأشياء، بمعنى أن مراتب الزمان أو العلة والمعلول ليست مقومة لماهية الأشياء، لأن الأذهان تألف الماهيات لا الوجودات، وعليه فمعرفة مقومات ماهيات الأشياء واضحة يسيرة، خلافاً لمعرفة مقومات الموجودات. فكل زمان لوجود مقوم لذلك الوجود، ولذا فالوجود الذي يشغل مرتبة من المراتب الزمانية ليس هو الوجود الشاغل لمرتبة أخرى. بل إن ذلك الوجود بالمرتبة الثانية يطرأ عليه العدم، لأن هويته مرهونة بالزمان الذي يشغله، وبفرض ذلك الوجود بمرتبة أخرى من الزمان فليس هو هو، وهكذا سواء أحتل الوجود مرتبة زمانية في بداية السلسلة أو وسطها أو نهايتها، فإن الوجود لامتداده بامتداد الزمان يقوم كل جزء منه بكل جزء يشغله من الزمان، ولا يقوم كل جزء أي جزء آخر قبله أو بعده، بحيث أنه

إذا طرأ العدم على وجود من الوجودات الزمانية، فيجب ارتفاع ذلك الوجود عن زمانه، وهو أمر محال. واللازم عن رؤية العلامة الطباطبائي السابقة أن الموجودية سمة ضرورية للوجود، وأن العدم لا يطرأ على الوجود إطلاقاً، بمعنى أنه ليس كل موجود أزلي الوجود وأبدى الوجود، وكل معدوم كذلك، ولكن بمعنى أن كل شيء معين وجد في زمان معين يرتبط بوجوده في تلك الفترة الزمانية، فكل وجود في السلسلة الطولية (مترمن بالزمان)، وبزمان وجوده وليس أزلياً أو أبدياً، "وذلك لأن الزمان بهويته الاتصالية التي هي أفق التجدد. وعرش الحوادث والتغاير، شأن من شؤون العلة الأولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود... والأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل... ليس له بقاء حتى يحتاج قى بقاءه لسبب، بل زمان تحققه (وجوده) ليس إلا زمان حدوثه..."⁽¹⁹³⁾

أما الثاني: إذا كانت الموجودية سمة ذاتية للوجود ويمتنع سلبها عنه، يلزم كون جميع الوجودات واجبة الوجود بذاتها، أي يلزم كون كل وجود واجب الوجود. وبناء على أصالة الوجود ليس هناك شيء سوى حقيقة الوجود والماهيات اعتبارات ذهنية، وهي تابعة للوجود والعدم والوجوب الذاتي والغيرى والعلية والمعلولية. وعندئذ يصبح كل موجود واجب الوجود. غير أن جميع الأشياء والوجودات سوى وجود الله تعالى واجبة بالغير، وبناء على ما تقدم فإن الموجودية سمة ذاتية لكل وجود، وكل وجود موجود بالذات، وله وجوب ذاتي ولا يمكن أن يكون بالتالي واجباً بالغير. فهذا الإشكال ينطلق من أن لازم عدم طرو العدم على الوجود هو نفي الإمكان الذاتى للأشياء، ثم وجوبها الذاتى، في مقابل أن الإشكال الأول كان ينطلق من أن لازم طرو العدم على الوجود قدم الأشياء وأزليتها وأبديتها. والواقع أنه ليس خافياً علينا أنه ليس هناك وجود ملازمة أو تساوق بين الأزلية والأبدية من ناحية، والوجوب الذاتى من ناحية أخرى، ورغم أن لازم الوجوب الذاتى الأزلية والأبدية، لكن لازم الأزلية والأبدية ليس هو الوجوب الذاتى، وللإجابة عن هذه الإشكالية لابد أن نفرق بين نوعين من الضرورة:

الأولى: الضرورة الذاتية الوجودية أو الوجوب الذاتى.

الثانية: الضرورة الأزلية أو الوجوب الأزلي.

فالضرورة الذاتية التي ننسبها لموجودية الوجود هي عين الضرورة التي ننسبها إلى إنسانية أو حيوانية الإنسان، فإذا افترضنا شيئاً ما إنساناً فالحيوانية تثبت لهذا الشيء مع فرض إنسانيته ثبوتاً ضرورياً، فهل الإنسان حقيقة معلولة وقائمة بالغير أم بذاتها وغير معلولة؟ أما لو لم يكن هناك إنسان فليس هناك إنسان. أما في الضرورة الأزلية فعندما نقول كل وجود موجود بالضرورة، فإنما نعني أن كل وجود مفروض مع فرض موجوديته، فالوجود ثابت له بالضرورة، فلا يحتاج الموضوع هنا لشرط أو فرض، لأنها ضرورة أزلية، المفروض فيها ليس ممكناً، وإنما هو واجب يأبى العدم. فمراتب الوجود تتمتع بالضرورة الذاتية، فهي ليست قائمة بذاتها، في مقابل الضرورة الأزلية التي للوجود المطلق الحقيقي، لأنه واجب بذاته ولذاته. والواقع أن الضرورة الذاتية تقابل عند الشيرازي الإمكان الفكري الذي يعني أن ذلك الوجود في نفس الوقت الذي هو وجود وعين الموجودية، هو حقيقة متعلقة بالغير ومحتاجة إلى الغير، بل هي عين التعلق والحاجة للغير، وبقا بالغير ومحفوظة بحفظه، أما الوجوب الذاتي فيعني أن الوجود مستقل وغير محتاج أو متكى على حقيقة أخرى. وعليه فإن الضرورة الذاتية للوجودات لا تستلزم نفي المعلولية والمخلوقية، كما لا تستلزم أبدية وأزلية الموجودات، لأنها من نوع الضرورة الذاتية المنطقية، وهي تجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري معاً، وهذا النحو من الضرورة الذاتية في الوجودات يقوم على أساس أصالة الوجود وحدها، لأنها لا تعني شيئاً إذا فرضت أصالة الماهية .

102 - بعد أن انتهيت من بيان علاقة الضرورة بالإمكان والعلية، بقى التحدث عن المقصود بالسخرية العلية أو التناسب. ومعنى السخرية ينطلق من قول الشيرازي: "المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة..."⁽¹⁹⁴⁾ وذلك يعني ببساطة أن قانون السخرية والتناسب هو أن العلة المعينة يصدر عنها معلول معين يكون مناسباً لها، ويصح صدور المعلول المعين (المناسب) عن علة معينة مناسبة له. ويرتبط بقانون السخرية هذه الصيغة التي تدور حول استحالة صدور الواحد عن الكثير، والكثير عن الواحد، بمعنى أن العلة الواحدة ترتبط

بمعلول واحد والمعلول الواحد يكون مرهوناً بعلّة واحدة. وإذا تصورنا أحياناً علة واحدة لمعلولات كثيرة أو معلولاً واحداً لعلل متعددة، فهذه العلة الواحدة والمعلول الواحد المفترزين ليسا واحداً، بل مجموعة من الآحاد. ويقول العلامة الطباطبائي في كتابه "نهاية الحكمة" أن قاعدة السنخية لا تعني إلا "أن تكون العلة المفيضة واحدة لكمال المعلول"، لا لوجود المعلول بحده بحيث يلزم منه صدق ماهية المعلول على العلة، بل بنحو أتم وأعلى¹⁹⁵، فهل يعني هذا هو أن العلة تنضوي على ذات المعلول، بما يعني أن مبدأ الوجود بوصفه العلة الأولى جامعاً لجميع الوجودات والذوات والوقائع على تباينها ونقائصها، بعبارة أخرى أ تكون مقولة السنخية التي تعبر عن الشبه والتناسب مؤدية إلى وحدة الوجود المادية، بحيث تكون الموجودات عبارة عن مراتب من الأجسام تختلف فيما بينها شدة وضعفاً أو كمالات ونقصاً؟ - وهذا الفهم السطحي لمفهوم السنخية ناتج عن الجهل الواضح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية عند فيلسوفنا التي تؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأصل في النزول الطولي لمراتب الوجود، يتعلق بالقول بأن الضعف يظل باقياً في كل مرتبة كحد لها، دون أن يسرى ذلك إلى المراتب الأعلى في السلسلة الطولية الهابطة من لدن المبدأ لأول.

103 - ومن المفيد في توضيح ذلك أن نذكر نصاً للعلامة الطباطبائي حيث يقول في كتابه "نهاية الحكمة": "ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها، وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلول لكل شيء"¹⁹⁶. فالمعلول ينتسب لعلته في حالة واحدة فقط أن يكون بينه وبين علته مناسبة ذاتية، بحيث أن كل معلول يرتبط بعلّة معينة حسب الرابطة الذاتية، فالحرارة لا تصدر عن النار إلا لأن هناك بينهما مناسبة ذاتية، بدونها لا تتحقق المعلولية للحرارة على الإطلاق. ومن هنا فإن المراد بالعلّة بالذات والفاعل للتام باصطلاح أهل المعرفة "عبارة عن الموجود الذي يكون صميم ذاته مبدأ لصدور معلوله والمعلول بالذات الموجود الذي تكون تبعيته للغير في تخوم ذاته ونفس حقيقته، وليس له واقع وراء ارتباطه وقيامه بالغير... فلكل معلول قبل وجوده الخاص تحققاً في علته، ولكن بنحو أعلى وأتم من الوجود، وهذا التحقق في العلة نفسه مبدأ صدور المعلول، وبدون هذا

التحقق سوف لا يكون للمعلول وجود...⁽¹⁹⁷⁾ وهذا النص على طوله وتركيبيته شديد الإيحاء بأن فقدان المناسبة الذاتية بين المعلول وعلته، يؤدي إلى زوال عوامل نشأة المعلول، مما يؤدي إلى توقف العلية ورفضها، وإشاعة نوع من الصدفة والعشوائية التي لا تستقيم مع النظام الواقع في الكون. وبهذا يتحتم أن يكون المعلول في صدره عن علة، راجع إلى صميم ذات العلة، فالعلة من ذاتها، دون أي عامل آخر خارجي يؤثر فيها أو عليها، تقتضي صدور معلولها عنها، والمعلول نفسه لا يصدر إلا عن علة بالذات، دون تدخل أي عوامل أخرى خارجية، فجوهره وحقيقته كمعلول هو عين ارتباطه بعلة، وليس له حقيقة سوى هذا الارتباط. وإذا قرأنا الموضوع من وجهة أخرى فإننا يمكننا القول أن نشأة المعلول هي التي تعلن عن وجود العلة، فإن ظهور المعلول يحمل في ذاته سر اقتضاء صدور المعلول عن العلة، وكذلك حصول العلة على تمام هذا الاقتضاء الذاتي فيها، بمعنى أن المعلول في تحققه ووجوده لا يكون إلا في ذات علة، دون أن يوحى ذلك بسريان نقص المعلول إلى العلة التامة، لأن وجود المعلول عن علة هو كيفية لا يعبر عنها إلا بالقول أن وجود العلة إنما يكون بنحو أعلى وأتم من الوجود المعلول، وما يرتبط بهذا في قانون الوحدة في عين الكثرة، الذي يؤدي بالنسبة للسنخية إلى أن وجود المعلول كان متوفراً في علة، أي متحققاً فيها، لأنه من غير المعقول أن يصدر عن الشيء ما ليس فيه، بل ما يتناسب معه ويشبهه "فكل معلول هو في الواقع تلك العلة لكن في مرتبة أدنى هي مظهر لها"⁽¹⁹⁸⁾، وذلك هو عين ما ترمى إليه نصوص الشيرازي على طولها، وفي كل موضع يؤكد أن حقائق المعلولات عين الإضافة والارتباط، أي أن كل معلول عين الإضافة إلى علة الخاصة، وإلا كانت الإضافة مطلقة، وكان الارتباط بدون المضاف إليه لا معنى له. ومن ثم فهوية كل معلول هي مجرد النسبة والارتباط بعلة خاصة مقومة له. وبفرض وجود علة أخرى بنفس المعلول، فإن الأمر لا ينحصر في مجرد تغيير الإضافة، بل إن الإضافة ستتغير لأنها لن تكون هي هي، ولن يكون ذلك المعلول هو هو، فهناك وجوب أن لكل مرتبة للموجودات في نظام الوجود تقوم ذوات تلك الموجودات، أي أن هوية وموجودية ذلك الموجود، تكمن في كونه واقع في تلك

المرتبة الخاصة، ويعنى هذا في النهاية أن "وجود المعلول وجود رابط، بل عين الربط بالعلة، وحاجة المعلول إلى العلة عين وجود المعلول ومتعلق به ذاتاً، فليس المعلول إفاضة الوجود من العلة، إذن وجود المعلول متعلق الذات بعلة، غير مستقل بدونها، أي دون العلة، فحاجه المعلول إلى العلة ذاتية للمعلول وملازمة له..."⁽¹⁹⁹⁾ ولذا فإن السنخية لعلاقة وجودية بين المعلول وعلة تستلزم كون المعلول وجود مرتبته أضعف من وجود العلة.

104- وهكذا نصل من مجموع ما سبق إلى نظرية الشيرازي في "الفقر الوجودي" أو الإمكان الفقري، التي تعنى ببساطة، كما رأينا آنفاً، أن الإمكان الذاتى هو الملاك أو الأصل في حاجة المعلول إلى العلة، فأصل المعلول وملاكه هو صدوره عن علة وجوداً، ولهذا يصير إمكان الماهية أمراً تبعياً لذلك، ينتزع في مرحلة متأخرة. والإمكان الفقري يعنى أن الإمكان والممكن أمر واحد. وإذا كان المتكلمون كما رأينا آنفاً، رأوا أن الحدوث هو ملاك حاجة المعلول للعلة، كما رأي الفلاسفة أن الإمكان هو ملاك هذه الحاجة، فيكون لدينا عدة مفاهيم هي: الحاجة، والمحتاج، وملاك الحاجة. فالمحتاج هو المعلول وملاك حاجته الحدوث حسب المتكلمين، والإمكان حسب الفلاسفة، بينما يكون المحتاج عين الحاجة بحسب ما ذكرناه، لأنه لا شيء، سوى الوجود، وكل ما عداه اعتبارى، فالعلة هي الوجود، ووجود المعلول تابع لوجود علة، وهو وجود غير مستقل، وارتباط المعلول وحاجته ليست أشياء غير ذاته ووجوده، بل إن حقيقته وذاته هي الحاجة إلى العلة، أي أن حاجته هي الفقر إلى العلة، فالفقر والحاجة عين ذات هذا الوجود.

105 - ومن هنا كان ملاك أو أصل الحاجة إلى العلة هي "إن مرتبة وجودها هي مرتبة الفقر، ولو لم يكن الوجود ضعيفاً في مرتبة لم يكن عين الحاجة إلى مرتبة أخرى، وحين يكون عين الحاجة إلى مرتبة أخرى يكون الفقر والمفتقر أمراً واحداً، ولا فرق بين أن يكون هذا الفقر محدوداً، أي في نقطة معينة من الزمان، أو أنه غير محدود، أي أنه يشغل الزمان الماضى والمستقبل، مادام وجوده عين الفقر، وواقعيته هي واقعية الفقر..."⁽²⁰⁰⁾، وهذا، مع ما تقدم مراراً، يزيد الأمر وضوحاً بأن الوجود والموجود والإيجاد في

المعلولات أمر واحد، أي أن هوية المعلول عين هوية الوجود والإيجاد، وكذلك فإن رابطة المعلول بالعلة وحاجة المعلول إلى العلة عين هوية المعلول، أعنى أنها هوية واحدة، نطلق عليها الوجود والموجود والإيجاد. وكذلك الرابط والمرتبط والرابطة والمحتاج والحاجة باعتبارات مختلفة. وهكذا فإن الفقر الوجودي يعنى أن هناك وجوداً يتصف بالفقر من ذاته وفي نفس ذاته، بما يعنى أن هناك مراتب وجودية في متن الواقع تتصف من ذاتها بالفقر، كما توصف بالموجودية لا من ذاتها، بل من غيرها، بحيث أنها، أي المراتب الوجودية، تمثل في ذاتها محض الحاجة والتعلق والارتباط والنسبة لغيرها، أي أنها لا تتم في مراتبها المحددة إلا بصرف حاجتها للغير، وسوف نلح من جديد على سماع ألحان الشيرازي وهي تدلنا على أن "إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً"²⁰¹، ولما كانت الوجودات في ذاتها هي محض التعلق، فإننا لا يمكننا تعقلها مستقلة بذواتها، بل إن ذواتنا نفسها لا نستطيع أن نعرفها بصورة مستقلة عن هذا التعلق والارتباط، فوجودنا هو عين التعلق والارتباط بالمبدأ فوجودنا مجرد وجود رابط، بل هو عين الرابطة بالمبدأ. وعندئذ لا يكون لذواتنا وجود منفصل عن كونها روابط بالمبدأ. والنتيجة اللازمة أن كل ما هو موجود إما هو أو صادر منه، فيرتد الكل إلى المبدأ. وهذا هو الفقر الوجودي أو الإمكان الفكري المتعلق بجميع المراتب الوجودية الإمكانية في مقابل الضرورة الذاتية الأزلية التي للمبدأ الأول، أو الحق تعالى، فنحن موجودون في متن الواقع لأننا من حيث ذواتنا من المبدأ، أما من حيث وجود ذواتنا نفسه، فنحن فقر خالص، ولسنا في الحقيقة بشيء، وصوت اللحن الشيرازي يتتابع معنا في قوله: "فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعان ذاته، ووجه من وجوهه. وإن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق ومشئىء الأشياء، ومذوت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو النور والباقي سطوعه، وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وفي الأدعية الماثورة: يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو يا من

لا يُعلم أين هو إلا هو...⁽²⁰²⁾، والواقع أنه لما كانت الموجودات لا تملك من ذاتها وجوداً، لأنها محض الفقرية، لأنها لا تملك وجودها وتحققها، إلا من حيث كونها رابطة لعلتها، ولا يعنى هذا ما يدل على مادية الوحدة الوجودية بين الوجود والموجود، رغم أن ذلك مما له دلالة في داخل نصوص الشيرازي التي يمكن تأويلها بأن مرتبة وجود الموجودات، تجعل الموجودات ليست هي ذاتها، لأن التحقق للعلة ذاتها في ظهور آخر، مما يؤدي إلى فهم البعض أن للمبدأ الأول أكثر من وجود فهو يوجد في ذاته مساوق للغنى والكمال والاستقلالية، وفي تخارجه عن ذاته، وبظهوره في عين الموجودات، يكون مساوفاً لنقص هذه الموجودات الإمكانية التي لحقها النقص لارتباطها بالماهيات. والواقع أن هذا الإشكال قد قدمنا له حلاً من جهة التفرقة بين الضرورة الذاتية المنطقية التي للموجودات لعدم قيامها بذاتها، والضرورة الأزلية التي للحق تعالى، لكونه الوجود الواجب بذاته ولذاته، فالأول باق بالثاني وليس له استقلالية في وجوده عنه، لأن وجوده عين تعلقه بالثاني، بينما الثاني لكونه الأصل في وجود الأول، فإنما يتجلى بذاته في الأول لأن الأول (الموجودات) مجرد مرآة أو مرآيا، تنعكس عليها ظهورات الثاني، والموجودات ليست إلا هذه الظهورات، بل هي عين رابطة الظهور ذاتها.

106- فحقيقة الوجود واحدة لا غير لها ولا ثاني ولا حد، كما رأينا من قبل، والوجود من حيث ذاته يستوجب مراتب لا حصر لها ولا عد تتعلق كلها به، ولا تستند إلا عليه، واستناد هذه المراتب على الوجود، ليس إلا تعبيراً عن الفقر الوجودي، لأن وجود المراتب الوجودية ليس مستقلاً عن الحقيقة الأولى الواحدة والوحيدة، بل هي كما قلنا مراراً، محض التعلق والارتباط والنقص، بل والفناء، ومن هنا فهي مجرد تجليات وظهورات للمبدأ الأول. وعليه كان الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودي ليس إلا مرتبة الفقر الذاتى والوجود الغيرى، وأن آحاد هذه المراتب هي كما يقول الشيرازي "تتفاوت بالذات... وهوياتها ليست إلا بالأشد والأضعف..."⁽²⁰³⁾، ولكن الأمر مع الشيرازي لا ينتهي إلى هذا الحد، بل إن لحنه يرن في أسمعنا صراحة عندما يقول متابعاً لما تقدم: "إزالة وهم: إياك وأن تزل قدمك من سماع هذه العبارات

وتفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات أن هذه تقتضي الإثنية في أصل الوجود. وها هنا اضمحلت الكثرات وارتفعت الأغاليط والأوهام وححص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الماهيات... وعندما بزغ الأمر وطلعت شمس الحقيقة وانكشف أن كل ما يقع عليه أسم الوجود ليس إلا شأنًا من شؤون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما عقلناه أولاً بحسب الوضع والاصطلاح، ومن جهة النظر الجليل أن في الوجود علة ومعلول، أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العملي إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤون، ورجعت العلية والتأثير إلى تطور العلة في ذاتها وتفننها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها، فرجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي زلت فيه الإقدام، واصرف عمرك وجوهر روحك في تحصيله لعلك تجد لمعة من مبتغاك إن كنت أهلاً لذلك...⁽²⁰⁴⁾ وفي نحو ذلك لا يوجد صعوبة في القول أن كل موجودات العالم ما هي إلا حلقات سلسلة واحدة متصلة ومرتبطة مع بعضها البعض، ليس بمعنى ارتباطها وتلاحمها على سبيل الانفصال عن مبدأ وجودها، بل إن ارتباطها واتصالها هو عين هويتها، أي عين هوية الموجودات ذاتها. وعليه فالعالم كله مثل الخط المتصل الواحد، أو الحقيقة الواحدة المتموجة، وفي هذا التموج، تختلف درجاتها بين الشدة والضعف، فأجزاء المتصل الواحد تختلف بالشدة والضعف أو الكمال والنقص، ولهذا فعندما يقول الشيرازي "أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، وإليه ترجع الأمور كلها. هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة، لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقية هو كل الأشياء الوجودية، إلا ما تعلق بالنقص والإعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود"⁽²⁰⁵⁾. فلا يعني ذلك أن هناك تنزلاً بأي نحو كان لذات الواجب في ذاته ولذاته نحو مراتبه ومظاهره، بنحو الرؤية السطحية، أي أن نعتبر النزول نزولاً من مقام الوجوب الأزل إلى مقام الفقر الذاتي الوجودي، فليس ذلك بحقيقي. وذلك أن مقتضى

اجتماع سائر الموجودات في هوية وجوب الوجود. وفقاً للفقر الوجودي، كما يقول العلامة الطباطبائي⁽²⁰⁶⁾، وبزوال الفواصل المكانية والزمانية، أن تكون الهوية العليا ذات الشدة المحضة والفعلية التامة، أن لا تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها. فذات واجب الوجود بذاته ولذاته تستلزم كل المراتب الأنطولوجية، فهي متحققة عنده سبحانه، دون أدنى نقوص، لأن النقص فقد الوجود، ومطلق الوجود أو الواجب المطلق في إطلاقيته لا يفتقد أي شيء. فبغض نظرنا عما هو غير الحق، نجد أن ذات الحق هي كل الوجود، بما فيه مظاهر مراتبه الوجودية، لأنه بذاته المطلقة موجود، ووجوده بذاته لا أثر للنقص فيه، لأنه واحد لكمال الأشياء ووجودها، غير أن هناك فواصل حتمية بين ذات الواجب الحق ومراتبه، رغم زوال هذه الفواصل بينهما من حيث كونها محض الرابطة مع الحق. وهذا لا يعنى عند الشيرازي إلا شيئاً واحداً هو أن جميع تلك المراتب ملحقة بذات مرتبة ذاته الأحدية سبحانه، بالضبط مثل أنا وظلي، فظلي هو موجود ومتحقق عنى، وبغض النظر عنى، فليس في ظلي شيئاً من ذاتي كظل، لاشيء هناك من الظل إلا كونه ظلي أنا، فليست له هوية مستقلة رغم وجوده وتحققه، فهو ليس مستقلاً عنى. فالذي يتجلى في ظلي، لا شيء إلا الفقر والعدم، لأنه لا قوام له بدونى، غير أن هذا الظل بذاته رغم فقره وعدميته بدونى، إلا أنه يدل على، لأنه ليس إلا تجلياً لوجودى ولاحقاً لى، إنه أثرى الذي يدل على، فوجوده مرتبط بذات وجودى، ووجوده من عين ذات وجودى. ومن ثم فإذا كان وجودى هو عين ذاتى، ووجود ظلي من وجودى، صار هذا الظل الذي هو لى إنما هو لعين ذاتى، وأنه لا حقيقة له إلا من حيث كونه ظلاً لى. وإذا كان ظلي يعبر عن ظهورى، فليس معنى ذلك أننى أنا نفسى قد صرت ظلاً، لأن هويتي الحقيقية تأبى هذا النحو من التحقق على مستوى الظلية، ومع ذلك فإن لى ظلاً وله نحو ما من الوجود، ولكن وجوده لا ينفصل بأية حال عن وجودى. وعندئذ فالممكنات ليست إلا ظلالاً تتعلق بالوجود الواجب، أعنى أنها مظاهره وتجلياته وأطوار ظهوراته. لهذا وجدنا العلامة الطباطبائي يعلق على رؤية الشيرازي بقوله: "فالمحمول عليه - واجب الوجود بذاته - من الأشياء جهاتها الوجودية

فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال أو أنه مهمين على كل كمال... فكل ذات بسيطة الحقيقة فإنه لا يسلب عنها شيء وإن شئت فقل: بسيط الحقيقة كل الأشياء..."⁽²⁰⁷⁾ فالوجود الحق، وهو البسيط المطلق، بسعته وإحاطته وواحديته هو كل الوجودات والإنيات، بحقيقتها، فليس هناك من سنخ الوجود، إلا وهو بحقيقته وكماله وصرافته موجود في البسيط المطلق، من حيث وجوده الجمعي الأحدي الذي يحيط بكل دقيقة، وهو بوجوده الواسع الواحد جامع لجميع الحقائق بنحو أشرف وأجل وأكمل، وعليه فالبسيط المطلق لأنه محيط، هو كل الأشياء، أي كل الموجودات، ولكنه ليس شيئاً من هذه الأشياء أو الموجودات، أي من حيث أنها إنيات محاطة ووجودات محدودة، ويعبر السبزواري عن هذا المعنى ويؤكد به بقوله في كتابه "الجوشن الكبير" "إذ صرف الشيء جامع لجميع ما هو من سنخه وفاقد لما هو من غرائبه وأجانبه. فصرف البياض مثلاً جامع لجميع البياضات، كبياض العاج والثلج والقطن وغيرها، وفاقد لغرائبه، كالجهاز والأزمنة والأحياء والموضوعات وغيرها، وسنخ الوجود كل الوجودات، وليس وجوداً غريباً من الوجود لكونه كنوع الواحد بلا مخالفة نوعية في مراتبه إلا بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر، وغرائب الوجود ليس إلا العدم..."⁽²⁰⁸⁾ ولا يعني هذا إلا أن الوجود بحسب ذاته يأبى على العدم والنقص والفقر، لأن حقيقته عين الغنى والكمال والاستقلالية. وهذا يعني من ناحية أخرى أنه برغم أن مراتب الوجود المعلولة هي عين التعلق بذات العلة أو المبدأ الأول، إلا أن مراتب المعلولية ليست هي عين مرتبة العلة، ومن ثم تختلف مرتبة الأول عن الثاني، لأن العلة الغنية بذاتها وغناها عين حقيقتها، لا يمكن أن تهبط من مرتبتها الذاتية إلى مراتب الفقر والنقص والضعف والظلية، بما هي مجرد ظهورات أو شؤون العلة أو المبدأ الأول، وعندما يقول الشيرازي: "إن الواجب بسيط الحقيقة، وكل بسيط الحقيقة، من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء..." كما هو واضح في شواهد الربوبية⁽²⁰⁹⁾، أو يقول "... كل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها إلا ما هو من باب الإعدام والنقص" كما في

المشاعر والأسفار⁽²¹⁰⁾، أو كما يقول في الأسفار: "والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود..."⁽²¹¹⁾، فإنه يعنى أولاً أن مرتبة وجوب الوجود في معناه الذاتى الأزلّى، لا يلحقها النقص إطلاقاً، لأن واجب الوجود وهو غاية البساطة ولأنه كل الوجود، فلا بد وأن يكون في كل شيء بلا حلول ولا اتحاد، وإنما بمعنى أن الموجودات جميعاً ترجع إليه، لأن وجودها عين التعلق به، لهذا كان في الوقت نفسه، هو كل الموجودات، لأنه لا انفكاك لها عن علائقية الوجود معه، ولذا فهو يتحدث في رسالته: "سريان الوجود" عن أن الوجود البسيط هو الحقيقى وهو "عين الوجود وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه، والارتباط به خاصاً وانتساباً مخصوصاً"⁽²¹²⁾ والمقصود هنا أن الارتباط ليس إلا سريان للوجود في الموجودات، وليس مجرد عروض الوجود للموجودات، أي عروضه من الواجب إلى الممكن، وهذا هو ما قصدته آنفاً، من أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وأن ذات المعلول هي عين وجوده، فيظهر من هذا أن ما نسميه المعلول ليس على الحقيقة هوية مباينة لهوية علته التي فاض عنها. فالمعلول بالجعل البسيط الوجودى (الذي هو جعل الشيء نفسه، وأثره نفس الشيء المجمعول)، ليس له حقيقة متأصلة إلا كونه مضافاً بنفسه إلى علته. وبرغم أن هذا يجعل هوية المعلول هي عين هوية العلة، مع وجود الاختلاف والتعدد الحاصل في الموجودات، فإن منشأ هذا التعدد هو تطور العلة في ذاتها، كما رأينا آنفاً، بمعنى أن العلة تتخذ في كل طور مرتبة جديدة، والتحول في المرتبة ليس إلا الأثر الناشئ عن العلة. وعليه نصل إلى نتيجة واحدة أنه بالنظر إلى عملية سريان الوجود من المبدأ والعلة الأولى، فإن الوجود يسرى منتقلاً عبر مراتب متفاوتة دون أن يتبعه، نتيجة السريان الوجودى، أي تعدد في ذات العلة الأولى، وإنما يحصل التعدد فقط في تطوراتها وهي الموجودات، و المقصود "بتطورات العلة الأولى، هو مراتب ظهوراتها وتجلياتها التي تختلف في الشدة والضعف فيما بينها، حسب سريان الوجود التنزلى في السلسلة الطولية نزولاً من المبدأ الأول إلى المراتب المتعددة" وهذا هو نفسه الذي جعل الشيرازى يقول في رسالته "سريان الوجود" أيضاً

... ليس للممكنات استقلال في الوجود، بل هوياتها تابعة للوجود الحقيقي، وهي ليست موصوفة بالوجود الحقيقي، وإنما هي موصوفة بالوجود الانتسابي الانتزاعي الذي هو ظل الوجود الحقيقي⁽²¹³⁾، وهذا لا يعني إلا ما أكدته مراراً وتكراراً من قبل، أن أصالة الوجود عند الشيرازي، وهي مركز رؤاه ونظرياته جميعاً، أحياناً ما يغفلها البعض عند مناقشة العلاقة بين الوحدة والكثرة، فيقع في افتراض التوحيد بين الوجود الأول وموجوداته، وهذا عين الخطأ، لأن النهاية تؤكد أن "الوجود واحد والموجود متعدد" بمعنى أن الأول "مطلق" والثاني "نسبي"، والنسبي مرآة للمطلق، ورشحة من أنواره، وظل من ظلال تجلياته "وكما أن الكلام ليس المتكلم بل فعله وعمله، أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه، ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض"⁽²¹⁴⁾، فليس العالم المفاض جزءاً من المبدأ المفيض إطلاقاً لأن الأمر كله لا يتعدى القول أن المبدأ الأول هو وحدة الوجود الحقيقي في ذاته ولذاته، وهو الوجود الغني الكامل في حقيقته، أما ممكنات العالم فليس لها حظ من الوجود من حيث ذاتها، ولكن من حيث كونها مجرد علائق بالمبدأ الأول، وهذا لا يعني إلا أنها في ذاتها عين الفقر، وكل مالها هو من المبدأ، وللمبدأ الأول وحده. وأنها تجلياته وظهوراته وإشعاعاته، ومتى كان للشعاع انفصال عن مصدره؟!، وعندئذ يعلن الشيرازي ختام الرواية التي تشكل بنية الدليل الأعلى للوجود الإلهي بقوله: "الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الوجود المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته"⁽²¹⁵⁾ وهو يؤكد أن ذلك البرهان هو ما هداه إليه ربه تعالى، فهو برهان نير عرشي، لأن فيه هدايته إلى الصراط المستقيم "... فالمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، والمعلول بالذات لا حقيقة له سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً... كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما

كونها أصلاً ومبدءاً وصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسله الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدما عن شوب كثرة ونقص، وإمكان وقصور وخفاء... وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع، وبهويته منور السماوات والأرض... فإن لجميع الوجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارقاً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسمائه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره... وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثياته، ولا يتوهم من أحد من هذه العبارات إن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول... فالآن حصص الحق وسطح نوره النافذ في هياكل الممكنات - يقذف به على الباطل فيدمغه، فهذا هو زاهق - فقد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم، ونعتاً من نعوته، ولمعة من لمعات صفاته... إن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليه المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور، وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين...⁽²¹⁶⁾، وهكذا فإن الشيرازي يؤكد أن رؤاه ما هي إلا جماع للرؤيتين العقلية البرهانية والحدسية العرفانية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسلوك العارفين نحو مبدأ الحقيقة. وإذا كان العقل يرى "أن العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه، وأما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علة مطلقة، لأنه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان"⁽²¹⁷⁾ فإن الرؤية العرفانية التي أخذت في اعتبارها رؤية العقل فتري أن "السرف فيه إن المعلول كما حققناه ليس إلا نحواً خاصاً من تعيينات العلة، ومرتبة معينة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها وأطوارها بخلاف من عرف المعلول، فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المراثي المختلفة صغراً وكبراً، تحديباً وتقعيراً، واستقامة واعوجاجاً..."⁽²¹⁸⁾، وعندئذ يثبت لدينا "إن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعله، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاعتضاء والتأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة

برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازي

إليه بسنخه وذاته⁽²¹⁹⁾، وهذا يثبت لنا أن الفاعل التام له الاستغناء والغنى الوجودي، في مقابل الفقر الوجودي لمعلوله الذي هو أحد لوازمه الذاتية، وفقر المعلول راجع إلى مرتبته الوجودية الضعيفة. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة، كما يقول الشيرازي نفسه في رسالته أجوبة المسائل النصيرية⁽²²⁰⁾.

ب . مضمون البرهان الشيرازي في صورته الوجودية المتعالية:

والواقع إن ما أدعوه بالمضمون هنا لا ينفصل في حقيقته عن البنية وأصولها التي تحدثت عنها آنفاً وبصورة تفصيلية. فالانفصال بينهما لا يقوم فقط إلا باعتبار التقسيم العقلي للشيء الواحد، أن له بنية ومضموناً. ومن هنا فإنني سوف استلهم صورة المضمون المتعلق ببرهان فيلسوفنا، من خلال ما ذكرته آنفاً في حديثي عن البنية، وذلك في نقطتين تمهيديتين، قبل إعلان الصورة المتعالية للبرهان الأنطولوجي الذي يشكل فحوى ما سميناه دليل الإمكان والوجوب. والنقطتان التمهيديتان هما:

- 1- حقيقة الوجود ولزوميتها للغنى والاستغناء.
- 2- حقيقة الوجود وواجبيته من حيث ارتباطها بالاحتمية الأزلية والاقضاء الذاتي.

1. حقيقة الوجود ولزوميتها للغنى والاستغناء:

107- انطلاقاً من أن حقيقة الإمكان، كما ظهر لنا آنفاً، ناشئة عن المعلولية التي ترتبط بالمراتب النزولية للوجود، وتراجعها عن مصدرها، ووفقاً لقاعدة الإمكان الأشرف والأخس، فإن حقيقة الوجود الإمكانى المعلول تكمن في ضعف مرتبة وجوده التي تؤدي بالضرورة اللازمة لضعف مرتبته، إلى حاجته للعلة، وأن هذه الحاجة لا تخرج، عند فيلسوفنا عن حقيقة هذا الإمكان. وعليه فلما كان الضعف ملازماً للإمكان والممكن بوصفه معلولاً، فإن الغنى

والاستغناء في الوجود ملازم للوجوب والواجب. وبعيداً عن الاختلاف بين نظريات المتكلمين والفلاسفة التي عرضناها في الجزء السابق عن بنية الدليل، وفصلنا ما يحيط بها من أصول، وما يلتبس بها من غموض، فإن رؤية الشيرازي التي تجلت لنا في الإمكان الفكري أو الفقر الوجودي لتدلنا أنه إذا كان الضعف الوجودي هو الأصل في حاجة الإمكان للعلة أو حاجة الممكن للعلة، فإن الاستغناء الوجودي إنما يحقق للشئ الكامل كماله، ويلغى بالضرورة حاجته إلى الغير، بل إنه في حالة الوجود الواجب بذاته ولذاته، لا يوجد غير له على الإطلاق، لأن الوجود الحقيقي لا غير له.

108- وإذا كان ابن سينا قد قرن ضعف الوجود بالإمكان المرتبط بالماهية التي تعاني من الخلاء الوجودي، كما ذكرت آنفاً على نحو مفصل، ولهذا فالماهية لا تأبى على العدم، ولكونها في حالة إمكان، فهي تحمل في جوفها إمكان الوجود والعدم، إذ تقع في منزلة بين منزلتي الوجود والعدم، لأنها وسط بينهما. وهذا الضعف الإمكانى، كان هو ملاك الحاجة إلى العلة (والذي سمي عنده بالإمكان الماهوي)، وعندئذ صار وجوب الوجود وغناه تابعا لكون الوجود هو عين ذات الشئ، انطلاقاً من المذهب الاعتزالي في أن الصفات عين الذات، وأن الواجب لا ماهية له، لأنه عين ذاته لكونه صرف الوجود والاستغناء. وذلك هو ما ترتب عليه أن تمام الوجود الواجب هو الذي يسقط معيار الماهية، فيفنى الإمكان وتتحقق صرافة الوجود، بحيث يصير الموجود بذاته موجوداً، في مقابل أن ضعف الوجود وقصوره هو الذي يؤكد معيار الماهية، فينشأ عن ذلك الإمكان وتتحقق الثنائية التي تتكشف عن كون الموجود الممكن مركباً من الماهية والوجود، وأنه لهذا لا يقوم بنفسه، بل يتقوم بغيره الذي عليه إخراجه إلى حيز الفعل والوجود الغيري.

109- وإذا كانت تلك هي رؤية ابن سينا، فإن الشيرازي باعتماده على أصالة الوجود وحقيقته الواحدة ذات المراتب المتعددة، يتجه اتجاهها مختلفاً تماماً عن المنهج السينوي السابق، ويتميز بالدقة والترابط، وذلك لأنه لا يبدأ من مفهوم الوجود كما فعل ابن سينا، بل يبدأ من الموجود الذي هو الموضوع الحقيقي للفلسفة، ورأينا كيف كانت أولى خطوات الفلسفة الوجودية عند

فيلسوف شيراز هي الإيمان والتأكيد على "واقعية الوجود وعينيته" وحقيقة هذه الواقعية كخطوة أولى لبناء الفلسفة المتعالية.

110- ويعلن الشيرازي النتيجة التي تتمخض عن حقيقة الوجود في واقعيته الوجودية، أن "مناط واجبية الوجود ليس إلا الوجود الغنى عن سواه"²²¹، والسؤال الآن كيف يحدد فيلسوفنا الكيفية التي يتحقق بها غنى الوجود الواجب واستغنائه عن سواه؟ - رغم أن حديثنا عن الإمكان الفقري الوجودي في بنية الدليل، يعني أن ذلك الوجود الفقير هو في نفس الوقت الذي يكون فيه وجود وعين الوجودية، فإنه في حقيقته لا يقوم بنفسه، لأنه حقيقة واقعية متعلقة بالغير ومحتاجة لذلك الغير، بل عين التعلق والحاجة للغير، وبقا ببقاء الغير، ومحفوظة بحفظه، فإن ذلك مما له دلالة على أن الوجود الذاتي، اللازم لواجب الوجود، يعني أن الوجود مستقل وغير محتاج، وغير متكى على حقيقة أخرى، أي قائم بذاته، مما يؤدي في النهاية إلى القول بأن الوجود الذاتي لواجب الوجود هو عين الغنى والاستغناء، مادام كل ما عداه يتصف بفقر الوجود، إلا أن الشيرازي في أسفاره (وعند بحثه في معنى المواد الثلاثة الوجود والإمكان والامتناع، وفي بحثه عن وجوب الوجود من جميع الجهات للواجب، وفي بحثه عن بساطة الحقيقة) يرى أن مفهوم القدم الذي رآه ابن سينا كافياً لإعطاء ملاك الكمال الذاتي والاستغناء للواجب ليس كافياً لإعطاء الغنى الذاتي، كما أن عينية الوجود والذات غير كافية أيضاً لإعطاء هذا الملاك الاستغنائي للواجب، وهذا ما يعنيه عندما يقول: "أن بساطة الذات وكونها وجوداً صرفاً لا يشكل دليلاً على وجوب الوجود والغنى والكمال المطلق. بل كون الذات عين الوجود يمثل دليلاً على أن الموجود المفروض موجود حقيقي وليس اعتبارياً، وحسب الاصطلاح يكون موجوداً بذاته وليس موجوداً بغيره". ولهذا فإن قولنا أن واجب الوجود "موجود بذاته" ليس كافياً للدلالة على غناه واستغنائه التام أو كماله المطلق، لأن معنى أن واجب الوجود موجود بذاته، هو أن صفة الوجود ثابتة للواجب دون توسط أي واسطة أو ما يسمى بالحيثية التقييدية (فليس هناك صفة بينه وبين غيره على الإطلاق، حتى تكون صفة الواسطة هذه حقيقية، حيث تنسب الصفة للموصوف

بملاحظة الاتحاد القائم بينه وبين الواسطة) أعنى أن ذات الحق تعالى ليست متحدة مع شيء هو المتصف حقيقة وواقعاً بالوجود، بل الموجود الواقعي والحقيقي والذي ينتزع الوجود من صميم ذاته هو ذات الحق تعالى، وهذا نفسه رغم أنه لون من الغنى، لكن الشيرازي في أبحاثه المطولة التي ذكرتها آنفاً، يرى أن ذلك لا يكفي لإثبات وجوب الوجود، بل يشترط في إثبات الوجوب للموجود، ليس فقط أن يكون موجوداً حقيقياً وليست له حيثية تقييدية وواسطة في العروض، ولكن لابد له أيضاً أن يكون غنياً عن أي تصور يوحى بوجود الحيثية التعليلية. وهنا رأي الشيرازي أن واجب الوجود ليس موجوداً "بذاته" فقط، بل إنه موجود "لذاته" أيضاً، وليس هناك تلازم بين بذاته ولذاته⁽²²²⁾. وإذا كان ابن سينا وغيره من السابقين أكدوا أن الموجود إذا كان بذاته فإن ذلك دليل على أنه لذاته كذلك، فإن الشيرازي يرى أن الموجود يمكن أن يكون "بذاته"، ولكن هذا لا يجعله لذاته، ولهذا فمعرفة ذات الواجب تتطلب ذكرنا لقيدي بالذات وللذات، "فبذاته" تعنى أن الواجب أو واجب الوجود وجوده عين ذاته، أي أن حقيقته عين حقيقة الوجود، فبذاته عند الشيرازي تعنى أن الشيء الذي بذاته حقيقي فقط، وهو لون من ألوان الاستغناء، أما "لذاته" فهي تجعل الشيء الذي هو كذلك صلتة مقطوعة بغيره من جهة الحاجة، فهو ليس محتاجاً لغيره، فإذا كان مفهوم "بذاته" يعادل كونه غير مقيد بالترابط بغير الوجود، ولأن وجوده عين ذاته، فهو مستغنى عن الحيثية التقييدية التي تربطه، في وجوده الذاتى، بالغير، فإن مفهوم "لذاته" يزيل تماماً ما نسميه الحيثية التعليلية التي تغنى زوال ونفي وارتفاع أي واسطة في ثبوت الشيء أو وجوده، بحيث يصير ما هو واجب حقيقي، لأنه صرف الوجود، واجب لذاته أيضاً، بعد أن كان واجباً بذاته فقط. وعندئذ فعندما نقول أن واجب الوجود واجب الوجود لذاته، يعنى أنه ليس له علة خارجية، أي أنه موجود، كما قلنا، دون حيثية تعليلية، أي ترتبط بمعلوليته لسواه، وحينما نقول واجب الوجود واجب الوجود بذاته، نعنى أنه لا واسطة له في الاتصاف، بكونه قائماً بذاته، وبأن وجوده عين حقيقته، أي أن واجب الوجود موجود بدون حيثية تقييدية، والمفهومان كما نرى لا علاقة

لهما ببعضهما البعض. والخلاصة " أن واجب الوجود لكي يكون غنياً عمن سواه غنى كاملاً مطلقاً، فلا يكفي أن يكون بذاته، ووجوده عين ذاته، وقائم بنفسه فقط، بل لابد أن يكون لذاته، تبعاً لنظرية أصالة الوجود عند الشيرازي، إذ الموجود عندما يكون لذاته غنى عن أية واسطة لثبوته، فإنه عندئذ يكون وجوداً حقيقياً قائماً بذاته، ولهذا يذكر فيلسوفنا "بذاته" ثم "لذاته" ليجمع بين قيام الوجود الحقيقي بذاته، وتجرده "لذاته" عن أي حيثية تعليلية"⁽²²³⁾.

111- وهذا الذي أضافه صدر الدين الشيرازي إنما يؤكد الغنى والاستغناء الكامل لواجب الوجود، وفي قوله أن الواجبية تشير للوجود الغنى عن الغير، إشارة إلى أن إثبات حقيقة الوجود وعينيته ليس كافياً لإثبات استغنائه كاملاً عن الغير، بل لابد أن يكون الوجود وجوداً لذاته حتى يكون غنياً على وجه الكمال والإطلاق. وهنا يمكننا القول بالنظر إلى معنى واجبية الوجود التي هي واجبية للحق تعالى من جميع الجهات، كما يقول فيلسوفنا، أن جهة الوجوب "لذاته" إنما تنصرف إلى حقيقة الوجود دون مراتبه الوجودية النزولية التي قلنا أنها بمثابة ظهوراته وشؤونه، وهذه هي دلالة استغنائه المطلق، أما جهة الوجوب "بذاته"، فهي وإن دلت على أصالة الوجود، فإن أصالة الوجود، دلت على أن الوجود مشكك وذو مراتب، ولهذا فإن ما بذاته تدل على الواجب في علاقته بمراتبه الوجودية.

112- ولكي نكون على بينة بما سبق أقول أن رؤية الشيرازي اختلفت عن رؤية ابن سينا، لأن فيلسوفنا برغم اعترافه بأن كل ممكن يحتاج إلى علة لكي يتحقق في متن الواقع، لكنه بدأ بطرح مسألة أصالة الوجود، التي انتهت فيها إلى القول بأن الوجود هو الأصل والماهية اعتبارية ثم طرح مسألة التشكيك وارتباطها بمراتب الوجود من حيث الشدة والضعف، وأثبت من ذلك أن حقيقة الوجود الأصلية حقيقة واحدة ذات مراتب، وأن ما به الاختلاف هو عين ما به الاتفاق، ثم انتهت بذلك طرح مسألة الحاجة إلى العلة، وذهب إلى أن أساس الحاجة والغنى إنما تكمن لا في الماهية، بل في الوجود ذاته، ولأنه يرى أن الماهية مجرد أمر اعتباري، رأي أن الماهية توجد بغيرها لا

بذاتها، في مقابل الوجود الأصيل الذي هو موجود بذاته، ثم اكتشف أن مراتب الوجود بعضها موجود لذاته، وهو أمر متصور في واجب الوجود، وبعض هذه المراتب موجود بغيره وهي جميع الموجودات الأخرى، فاستدل على أن الحق تعالى هو الموجود الوحيد الذي وجوده بذاته ولذاته، بمعنى أنه واجب الوجود بذاته ولذاته، وانتهى إلى أن هذا هو التعبير الحقيقي عن الاستغناء المطلق التام الواجب للحق تعالى.

2 - حقيقة الوجود وواجبته من حيث ارتباطهما بالتحتمية الأزلية والاقتضاء الذاتي:

113- والواقع أن هذه الجزئية التي تنظر إلى واجبية الوجود وحقيقته من منظور ارتباطها بالتحتمية أو الضرورة الأزلية والاقتضاء الذاتي، إنما ترتبط بالضرورة بالجزئية السابقة عن غنى حقيقة الوجود الواجبة واستغنائها بذاتها ولذاتها. فإن ما سوف نتحدث عنه هنا، هو وجه آخر لما تحدثنا عنه من قبل بخصوص غنى حقيقة الواجب كوجود، في مقابل الفقر الوجودي الذي للوجود الممكن، فالشيرازي يفرق بين نوعين من التحتمية أو الضرورة، إحداهما هي الضرورة الأزلية في مقابل الثانية وهي الضرورة الذاتية، حيث يقول: "أن مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته، مطابقاً للحكم عليه بأنه موجود ومحكياً عنه بذلك، من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية، تقييدية أو تعليلية، فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار مطلقاً وهو الضروري الأزلي الدائم، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة، لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت، فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة، لا على تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا: الإنسان حيوان، والإنسان إنسان، ويقال له: الضروري الذاتي...، فصدق الوجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية، إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية حيثية كانت غير نفس الذات، يصدق

عليه مفهوم الوجود والموجودية. وإذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها... فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته...⁽²²⁴⁾ فهذا النص يفرق بين الحتمية الذاتية والحتمية الأزلية، والحتمية تساوى الضرورة، فالأولى: تعنى منطقياً أن الذات الموجودة المتحققة، إذا كان لها لوازم وعوارض ذاتية، فإن هذه اللوازم لا تنفك عنها بالضرورة، لأن طبيعتها تفيضها بالضرورة كقولنا: الإنسان حيوان، يعنى أن وجود الإنسان يستلزم كونه حيواناً ناطقاً بالضرورة، فالحيوانية والناطقية من لوازم ذات الإنسان الضرورية، وهذه الضرورة بما أنها تتشخص في ذات موضوعها (الإنسان)، نقول عنها أنها ضرورة ذاتية، أي أن ذات الإنسان تقتضى حتماً لازماً وهو الحيوانية والناطقية، وما دام لازم الذات لا ينفك عنها بالضرورة، فذلك لا يعنى إلا أن هذا اللازم الضروري تابع من صميم الذات نفسها، أعنى أننا في مثال: الإنسان حيوان، تكون الحيوانية والناطقية نابعتين من صميم ذات الإنسان. ولكن هذا اللزوم الضروري عند فيلسوفنا ملازم للوجود، ومعلق عليه، لأن حذف الوجود في المثال عن الإنسان، يوقف اقتضاءه الذاتى للوازمه من الحيوانية والناطقية، وعليه فالضرورة الذاتية مشروطة بالتحقق الوجودى أولاً، ومن ثم فهي تعادل الوجوب بالذات، من خلال الأمر الذاتى الضروري الذي يقتضيه الشيء الموجود. أما الثانية: وهي الحتمية أو الضرورة الأزلية أفلا تفترق عن الضرورة الذاتية، من حيث القول بالاقتضاء الذاتى، لأن وجود الذات هنا يتمتع بالديمومة، فشرط اقتضاء اللوازم الضرورية المعلق على الوجود، ليس موجوداً، لأن الذات الأزلية موجودة دائماً، ووجودها ليس معلقاً على أي شرط خارجها، فهي موجودة بذاتها ولذا، واجبة من جميع الجهات، فلها ديمومة التحقق والوجود.

114- وعليه فإن معنى الضرورة الأزلية التي أضافها الشيرازي للضرورة الذاتية، هو أن الوجود الممكن موجود بذاته، بعد خروجه، للواقع بفعل الواجب الضروري، بالضرورة الذاتية، على حين أن الوجود الواجب يوجد بالضرورة الأزلية. وعليه يمكننا القول هنا أن كل ما يتصف بالوجود ولا يستند

في وجوده إلا على الوجود، أما واجب الوجود بذاته ولذاته فلا يستند إلى غيره على الإطلاق، وغيره لا وجود له بدونَه على الإطلاق، إذ الواجب بذاته ولذاته لا حيثية تقييدية لوجوده ولا حيثية تعليلية لهذا الوجود، كما رأينا آنفاً، وعلى الرغم من أن الممكن يتصف بالوجود كالواجب، بحيث يكون الوجود فيهما ذاتياً، أي بذاته لا بغيره لأنه لا وجود لهذا الغير إلا العدم، فإن الوجوب للوجود الواجب بذاته ولذاته له التقدم بالعلية، والكمال الذي لا يشوبه النقص، وبالتالي الغنى الذي ينفي عنه حاجته لغيره وسواه، ويؤكد حاجة الغير المفتقر إليه في وجوده، لأنه هو مصدر وجوده، في كل مراتبه، أعنى كل مراتب الممكن، والشيرازي يعبر عن المعانى السابقة في كتابه المشاعر بقوله: "... وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بدوام الذات ولا اشتراطه بدوام الوصف، ولا اشتراطه بدوام الوصف. والموجودات الإمكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات، إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل. ومعنى كون الوجود واجباً أن ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود، لافتقار في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه." (225)

115- وما سبق ينقلنا مباشرة إلى الحديث عن الاقتضاء الذاتي، لأن معناه نابع من النسيج السابق كله ابتداءً من أصالة الوجود إلى التفرقة بين الضرورتين الذاتية والأزلية، لأن هذا الاقتضاء الذاتى يتعلق من زاوية أخرى جديدة وخاصة بالشيرازي لا سابق له فيها، بالتفرقة بين واجب الوجود بذاته، وبين واجب الوجود بغيره، أو ممكن الوجود بذاته، والأجدر بنا أن نسمع لحديث الفيلسوف قبل تحليله حيث يقول في أسفاره "الوجود موجود، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أن

له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود... ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود، والحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته...⁽²²⁶⁾ وهكذا فبعد ثبوت الوجود للموجود، سواء أكان ثبوت الشيء لنفسه لأنه لا ينفك عن نفسه أو ثبوته لغيره، يفرق الشيرازي على نحو جديد ومبتكر بين واجب الوجود لذاته، وبين واجب الوجود بغيره، أي ممكن الوجود، ويرجع ابتكار الرجل إلى تأمله في الكيفية التي يكون بها وجوب الوجود ذاتياً أو بالذات، أو يكون الوجود واجباً لأنه عين ذات الشيء، أم أنه واجب لأن الوجود ذاته هو مقتضى ذاته؟، وهذه التفرقة بين المعنيين شديدة العمق على بساطتها، وهي تفرقة لم يتوصل الفلاسفة السابقون إليها، لغفلتهم عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية. فلما كانت أصالة الوجود تؤكد أنه من الناحية الواقعية المطلقة يوجد في الخارج وجوداً مطلقاً له الأصالة والواقعية والتحقق على تمام كل منها، ولأنه وفقاً لذلك لا توجد حقيقة أخرى خارج دائرة الوجود، فإن هذا الوجود موجود بذاته، أي قائم بذاته، ولا يستند إلى غيره، بل إن كل ذات تتصف بالوجود فإنها تتذوت بهذا الوجود، فلا وجود إلا وهو متذوت بالوجود، لأن ما سوى الوجود هو العدم والفناء، وعندئذ فالوجود من حيث ذاته لا يتكئ على شيء غير ذاته. وهذا هو ما ندعوه بعينية الوجود، أو أن الوجود هو عين ذاته، وهي التي ضم الشيرازي إليها قوله بأن الوجود لكي يكون غنياً على نحو مطلق، لا يكفي أن يكون بذاته، بل لابد أن يكون لذاته أيضاً، ويمكن توضيح ذلك بالقول أن الوجود في صرفة، أي من حيث انفكاكه عن مراتبه وظهوراته الوجودية، هو عين ذاته، ولكنه لابد وأن يكون واجباً لذاته أيضاً، وهنا يفرق فيلسوف شيراز بين كون الشيء "بذاته" وبين أن "يقتضى" الشيء ذاته. فالأول ينصرف إلى الجميع، أعنى إلى أي مرتبة وجودية، فكل مرتبة مقومة بذاتها، فهي موجودة بذاتها، لكن الحق وحده هو فوق كونه واجباً بذاته، فهو وجود

واجب لذاته، لهذا انصرف معنى "اللاقتضاء الذاتي" للمبدأ الأعلى وحده، لأنه الوحيد الذي يقتضى وجوده ذاته، فهو لذاته، وإذا كانت المراتب الوجودية، لكونها كذلك، تقوم على قاعدة الإمكان الأشرف والأخس، فإن بينها تقدم وتأخر، وليس شرطاً أن يرتبط التقدم والتأخر بزمان أو مكان، لأن التقدم والتأخر بين هذه المراتب اعتبارى معنوى، ولأن الوجودات في هذه المراتب على تقدمها وتأخرها تستلهم وجودها من المبدأ الأول، فإن وجودها، من قبل هذا الاستلهم، ليس أصيلاً في ذاته، ولا حقيقياً في ذاته، لأن الوجود الأصيل لا يتعلق وجوده بغيره، فهو ثابت له من جميع الجهات، لأن ذاته تقتضيه، بغض النظر عن أي شيء وكل شيء، ومن ثم كان للمبدأ الأول تقدماً ذاتياً، على جميع مراتب ظهوراته، لأن ذاته بذاته، اقتضت أن يكون وجوده وجوداً لذاته متعالياً عن أي رابطة أو حيثية تقييدية أو تعليلية كما قلنا، ومن هنا فإذا كانت الموجودات الممكنة موجودة بذاتها، فإن إمكانها يمنع عليها أن تكون موجودة لذاتها، لأن اللاقتضاء، كما رأينا، يتعلق بما هو "للذات" وليس بما هو "بالذات" ولذلك كان الوجود الأوحد الذي وجوده "لذاته" والذي يقتضى وجوده ضرورة وحتماً، هو الوجود القائم بذاته، أي وجود المبدأ الأول، أما الوجود بذاته فهو ينصرف لكل موجود ومتحقق بذاته على وجه الحقيقة الواقعية. لا الوهم، رغم أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل ممن هو واجب بذاته ولذاته، أي المبدأ الحق الأول. ولهذا عبرت وحدة الوجود الشيرازية عن معنى جديد تماماً يفرق بين حقيقة وجود المبدأ الواجب في ذاته ولذاته، وبين حقيقة وجود الموجودات الممكنة المتحققة بذاتها في الواقع، والتي رغم تحققها لا تستمد وجودها من ذاتها، بل من المبدأ الأول، وهي برغم أن وجودها لا ينفك علائقياً عن وجود مبدأها الأعلى، إلا أن تحققها الذاتي يجعلها تختلف اختلافاً واضحاً عن موجدتها، فليس الخلق هو الحق، بل الخلق ظهورات الحق وشؤونات الحق وتجليات الحق، ويلخص العلامة الطباطبائي المعاني السالفة بشكل واضح عندما يقول: "إن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، وكل وجود إمكاني فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره

مفاض منه،...⁽²²⁷⁾، والواقع أن افتراق الثاني عن الأول يرجع إلى دخول الماهية في معنى الممكن، لأنه بذاته يقتضى الوجود والعدم، وفرق كبير بين وجود الماهية ووجود الوجود، إذ الماهية تفتقر إلى الوجود لكي توجد، والممكن يحتاج إلى علة لكي يوجد، فالماهية هي التي جعلت الممكن ناقص لأنها بذاتها لا تقتضى وجوداً ولا عدماً، لذا كانت منزلة بين الوجود والعدم، تحتاج لكي توجد إلى الوجود، أما معنى الوجود ذاته سواء أكان وجوداً للممكن أو للواجب، فهو لا يحتاج لغير الوجود حتى يتحقق موجوداً.

ج - البرهان في صورته الوجودية المتعالية عند الشيرازي:

116- إن البرهان الشيرازي المعروف ببرهان الصديقين، وهو البرهان الأنطولوجي - الذي ينطلق هنا من حقيقة الوجود ذاتها لا من مفهوم الوجود كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا - يقوم أصلاً على نظرية أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود وإذا كان برهان الإمكان والوجوب السينوي الذي رددناه إلى البرهان الأنطولوجي، يقوم في مكنونه على امتناع التسلسل السببي أو العلّي، فيما يخص أحكام الوجود والممكن والواجب، فإن الشيرازي قبل أن يعلن عن برهانه الذي لا يرتبط بقسمة الوجود إلى واجب وممكن - لأنه كما مر علينا قد اكتشف وجوب الوجود وتحققه الفعلي، فليس هناك حاجة لمعنى الإمكان، لأن الإمكان لا يليق بالوجود، بل بالماهية، إلى جانب أن حقيقة الوجود تساوق الغنى، ومن ثم فإننا لا نحتاج للتحقق من وجوب الوجود، إلا للوجود فحسب، هذا الوجود الذي تتماهي حقيقته مع الوجوب الذاتي، لامتناعها عن العدم، واستقلاليتها عن الغير - فإنه يبرهن على أن إثبات الواجب بذاته ولذاته لا يحتاج إلى البرهنة على امتناع التسلسل.

أ - برهان الشيرازي على نفي الحاجة للبرهنة على امتناع التسلسل في إثبات وجود الواجب:

117- إن أحد البراهين التي يمكن أن تكون برهاناً على امتناع التسلسل، كما تكون دليلاً لإثبات وجود الواجب مباشرة، قبل إثبات امتناع التسلسل، هو البرهان الذي يتم عن طريق الوجوب الذي تلخصه قاعدة

"الشيء ما لم يجب لم يوجد". والشيرازي في المجلد السادس من الأسفار في طبيعته المحققة الحديثة، سلك هذا الطريق لإثبات الواجب مباشرة دون أن تكون هناك حاجة لإثبات امتناع التسلسل، وإنني أعتبر هذا الدليل مقدمة منطقية للدليل الأنطولوجي أو دليل الصديقين عند الشيرازي، لأنه إذا كان هذا الدليل ينطلق في الإثبات من مفهوم الواجب، فإنه في دليل الصديقين الأنطولوجي سوف ينطلق من معاينة حقيقة الوجود الواجبية ذاتها. وهذا الدليل يقوم على أنه بفرض سلسلة من العلل والمعلولات المتناهية أو الغير المتناهية، وليس بينها واجب الوجود، فإن هذه السلسلة في آحادها ومجموعها لن تتوفر على الوجوب، ولعدم توفرها على الوجوب فإنها ستفقد توفر الوجود لها، لأن كل معلول لا يتوفر على الوجود إلا حينما يتوفر على الوجوب (بحسب مرتبته لا زمانه)، ويلغى إمكان عدم فيه بأي وجه كان، بمعنى نقول عنه أنه قد سدّ كل أبواب عدم تجاهه. وبفرض أن لوجود الشيء شروط عديدة، فمع عدم أي من هذه الشروط لا يوجد الشيء، لأنه يلزم وجود جميع الشروط دون أن يستثنى منهم أي شرط. وهذا الأمر ينطبق بالتالي على كل آحاد السلسلة ومجموعها، فهي لا تتوفر على وجوب الوجود، لأنه من البدهة أنها لا يمكن أن توجد نفسها، حتى تكون واجبة، لأنها ممكنة الذات. والأمر ينطبق أيضا على علتها، بفرض أن علة الفرد من هذه السلسلة أو مجموعها موجودة فهي معلولة للوجوب، ثم تتوفر على الوجود، لكن فرض المسألة هنا أن العلة ذاتها ممكنة الوجود، وطريق عدم لم يسد على المعلول لأنه مفتوح عن طريق عدم العلة، كما أن طريق هذه العلة مفتوح عن طريق عدم علتها، وهكذا إلى مالا نهاية وهذا يعني أننا إذا أخذنا أيّاً من المعلولات نجد أن طريق عدم مفتوح أمامه عن طريق عدم جميع العلل السابقة، فإمكان عدم لهذا المعلول قائم عن طريق إمكان عدم على جميع الأفراد المتقدمة عليه. ولهذا فإن جميع السلسلة تقع في دائرة الإمكان، لا في دائرة الوجوب، ومادامت لم تصل إلى مرحله الوجوب، فإنها بأي حال لا تتوفر على الوجود [لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد]. ومن هنا تُسد جميع إمكانات عدم في السلسلة مع وجود واجب الوجود فقط، ولما كان نظام الوجود موجوداً، فهو

إذن واجب، ولما كان واجباً، فإن واجب الوجود يقع في قمة هذا النظام، بحيث يتم فيضان الوجود من ذات واجب الوجود على جميع الممكنات⁽²²⁸⁾. وهكذا فإن البرهان واضح بطرحه عن طريق الوجوب والضرورة فقط من حيث أنها أحد أحكام الوجود بما هو وجود كما رأينا في الصفحات السابقة.

ب - صيغة البرهان في صورته المتعالية عند الشيرازي:

أشرت في بداية الحديث عن بنية البرهان الشيرازي أن هذا الدليل قائم على نفي الوسط في البرهان، بحيث يكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً واحداً، طبقاً للقرآن الكريم الذي أكد أن رؤية الربانيين هي النظر إلى الوجود، كما يرى الشيرازي، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية، وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته⁽²²⁹⁾. فالشيرازي هنا لا يتأمل إلا في طبيعة الوجود الملازمة لوجوب الوجود بالضرورة، لكي يقر بأن واجب الوجود موجود، وموجوديته مساوقة لحقيقة وجوبه، وهو ما عبر عنه في هذه الصيغة شديدة الإيحاء بمقصوده: "إن الوجود، كما مر، حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية... فإذا الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلا به، لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية، وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته... وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فقد ثبت أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب

الوجود غنى الهوية عما سواه...»⁽²³⁰⁾ والملاحظ هنا أن أسلوب الشيرازي في التعبير عن صيغة البرهان لازال يمارس القسمة الثنائية للوجود وإن كانت أصول هذا البرهان كما مر، تغنيه تماماً عن هذا التقسيم القديم، رغم أنه في تقسيمه لم يستخدم مفهوم الواجب ولا الممكن في شأن الوجود، لأنه استعاض عنهما في النص بالوجود المستغنى عن الغير، والوجود الذي يحتاج إلى الغير، والفرق بين ذلك والقسمة السينوية للوجود بين واجب وممكن بعيدة. فالقسمة الشيرازية لم تخرج قيد أنملة عن دائرة الوجود، فهي تصدر عن أصل وحدة الوجود التي تصدق على كل المراتب بدرجات مختلفة، أما قسمه ابن سينا، فلا تتناول الوجود وحده، بل تتعدها إلى صفة مغايرة للوجود هي الإمكان الخاص بالماهية. ويتابع الشيرازي الرؤية السابقة التي تنبثق من التأمل في وجوب الوجود الملازم لطبيعة الوجود الذاتية بقوله: "قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرّع سمعك أيها الطالب! من أن حقيقة الوجود لكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهية، ولا ذي مقوم أو محدد، هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لانهاية له شدة، إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود، بل هي مع قصوره، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة، وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم إنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها، فالقصورات والأعدام إنما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني، فالأول على كماله الأتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو أتم منه، والقصور والافتقار ينشئان من الإفاضة والجعل، ويتممان به أيضاً، لأن هويات الثواني متعلقة بالأول، فينجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغيانه. فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، ويثبت به أيضاً توحيد الوجود حقيقة واحدة لا يعترئها نقص بسبب سنخه وذاته، ولا تعدد يتصور في لا تنهايه... فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج إياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته،

شهد الله أنه لا إله إلا هو، ويعرف غيره "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد". فهذا المسلك كافٍ لأهل الكمال في طلب الحق وآياته وأفعاله" (231)

118- والواقع أن الأصول التي بنى عليها الشيرازي فلسفته كانت كافية للبرهان دون الاتجاه لهذه القسمة الثنائية على الإطلاق، فقوله بأصالة الوجود التي تتعلق بأن حقيقة الوجود هي وحدها المتحققة وأن تحقق الماهية بالعرض، وأن هذه الحقيقة الوجودية لا تقبل الكثرة المتباينة، لأن الاختلاف الذي تقبله تشكيكي تدريجي ورتبي وهو يرتبط إما بالشدة والضعف والكمال ونقص الوجود، وإما بالامتداد والاتصال الذي هو نوع من تشابك الوجود والعدم، وأن الكثرة في الوجود هي توأم الوحدة، بل هي عين الوحدة، لأنها وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة. كما أن إثباته السابق لحقيقة الوجود وأنها لا تقبل العدم، لأن الموجود بما هو موجود لا يعدم، كما أن المعدم من حيث هو كذلك لا يوجد، وأن حقيقة عدم الموجودات يكمن في محدودية الوجودات الخاصة، لا أن الوجود يقبل العدم، إذ العدم نسبي، وقوله بأن حقيقة الوجود بغض النظر عن أي حيثية، هي بما هي تساوى الكمال والإطلاق والغنى والشدة والفعلية والجلال والنورية، أما النقص والتقييد والفقر والإمكان والمحدودية والتعین فكلها أعدام، والموجود باتصافه بها يصير محدوداً وتوأمًا للعدم، لأن كل هذه الصفات تنشأ من العدم، وحقيقة الوجود تقابل العدم، وما هو من شؤون العدم خارج بالتالي عن حقيقة الوجود، أي منفي عنها ومسلوب منها. وذلك يؤدي إلى أن العدم وشؤونه من النقص والضعف والمحدودية هو أساس المعلولية، لأن الوجود إذا كان معلولاً وفي مرتبة متأخرة عن علته، فهو بالطبع يحمل بطاقة النقص وما يتصل بها في مرتبته، لأن المعلول عين الربط والتعلق والإضافة بالعلة، ولا يمكن أن يكون في مرتبه العلة. فكل هذه الأسس تؤدي إلى نتيجة واحدة وهي أن حقيقة الوجود، كما رأينا في المباحث السابقة، موجودة، أي أنها عين الوجودية، وبالتالي يستحيل عليها العدم، بمعنى أن حقيقة الوجود في موجوديتها وواقعيتها، هي حقيقة الوجود في ذاتها، وهي بالتالي مطلقة عن الشرطية والتقييد، لأن الوجود موجود، وليس لوجوده أي مناط ما يستند إليه، فهو

مجرد عن الشرطية كما قلت آنفاً، ولأن الوجود موجود بذاته ومطلق عن القيد والشرطية، فإن كل الصفات الكمالية المطلقة كالكمال والشدة والاستغناء والجلال والكبرياء والفعلية والإطلاق، التي تقابل صفات النقص والإمكان والضعف والحاجة والمحدودية، لا تصدر جميعاً إلا من الوجود، والوجود فقط، فلماذا؟ - لأنه لا وجود إلا لحقيقة واحدة هي الوجود، وعليه فالوجود في ذاته، لما كان يساوي انتفاء الشرطية، فلا مشروطيته بأدنى شرط، أو بشيء آخر، لا يعنى إلا أن الوجود يساوي الوجود الذاتي الأزلي، كما يساوي الكمال والشدة والعظمة والفعلية. والحدس الوحيد الذي يلح علينا طواعية عما سبق هو أن حقيقة الوجود في ذاتها، وبغض النظر عن أي تعين يلحقها من الخارج تساوي الذات الأزلية، فأصالة الوجود تفودنا حتماً وبشكل مباشر، عقلاً وحدساً، استنباطاً ووجداناً، إلى ذات الحق لا إلى سواه، لأن ما سوى الحق ليس إلا أفعاله وآثاره وتجلياته وأنواره وظهوراته⁽²³²⁾.

119- ولما كان ذلك كذلك فإن نصوص الشيرازي في كتاباته الأخرى لتذكر لنا هذا البرهان في حده ورسمه دون ذكر لأي قسمة ثنائية بأي وجه، فهو يقول في كتابه "المظاهر الإلهية" وبعد ذكره لبرهاني النظر في الآفاق والأنفس أن هناك منهجا ثالثا هو "... الاستدلال على ذاته بذاته، وذلك لأن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود، فيثبت من ذلك إثبات المبدأ الأعلى والغاية القصوى. والحق أن وجود الواجب أمر فطري لا يحتاج إلى برهان وبيان"⁽²³³⁾، وهذا البيان الأنطولوجي الثاني إنما يرتبط بما قلته آنفاً عن أحكام البنية والمضمون، ويتلخص في أن الوجود ذو حقيقة عينية. فالوجود الذي ثبت بالبرهان تحققه في الأعيان إما حقيقة الوجود أو غير حقيقة الوجود، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه إلا الوجود، يكون هو صرف الوجود وتام الوجود، بل يصير تمامه الوجود، أي الوجود البحت، وما هو كذلك يكون واجب الوجود بالضرورة، والذي نعنيه بواجب الوجود هو ما يكون النظر إلى ذاته فقط، مع قطع النظر عن كل الأمور الخارجية عن ذاته، وكافة الحيثيات الخارجة عن حقيقته، تقييدية كانت أو

تعليلية، حقيقية أو اعتبارية، مصداقاً لحمل الوجود عليه. وحقيقة الوجود تعنى أنه لو لم تتحقق حقيقة الوجود ما تحقق شيء أصلاً. والبيان الذي يلزم ما سبق هو: أن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود له شوب العدم والقصور، وكل ماهية، كما عرفنا، فهي موجودة بالوجود لا بنفسها، وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، فإنه مركب من الوجود بما هو كذلك وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود، هي عدم، ولما كان كل مركب متأخر عن بسيطه ومفتقر إليه، والعدم لا تأثير له في موجودة الشيء وتحصله، والعدمى ثابت بالضرورة لذاك الوجود المركب محمول عليه، وإذا كان ثبوت كل مفهوم لشيء ما وحمله عليه، سواء أكان ماهية أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية، إنما هو فرع على وجود ذلك الشيء، فإن ذلك الوجود المركب الذي هو غير حقيقة الوجود، فثبت أن الوجود الحقيقي هو وجود بحت صرف لا يشوبه شيء غير وجوده الذاتى الأزل، ويعبر الميرزا حسن النورى ببلاغة عن هذا البيان الصديقى للبرهان الشيرازى بقوله: "إن الوجود بحسب نفس ذاته، يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية، ولا يتصف بالإمكان. ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له، والتعينات الجوهرية والعرضية لا اعتباريتهما خارجتان عن حيطة الوجود من حيث هو وجود، وعارضتان عليه بنحو خاص من العروض. ولما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الاتصاف بالماهية، يكون واجبا بذاته من دون لحاظ أمر وجهة، وهو بذاته يقتضى الصرافة وينفي الغيرية، وباعتبار ظهوره في مراتب الأكوان وتجليه في الذهن والعين ينبعث منه الماهيات، وبنفسه يقتضى أن يكون مجمعا للأسماء الحسنى ومنه تظهر المفاهيم والأعيان الثابتة، وهو الذي به يظهر كل شيء وهو أظهر من كل شيء، لأن ظهور كل شيء منه. ويظهر مما ذكرناه أن الحق الأول يكون عند الحق أظهر وأعرف من الممكن، ويرى العقل الحق شاهداً على كل شيء، والمحققون من أهل التوحيد يرون الحق شاهداً على كل شيء ويستدلون من وجوده على أسمائه ومن أسمائه على خلقه - والحق ظاهر ما غاب قط، والعالم غيب لم يظهر قط - لأن الظهور من الوجود، وكلما كان الوجود أكمل كان ظهوره وتجليه وإشراقه أتم.... والحق أن البارى بحسب

الفعل والظهور عين كل شيء، وهذه خلاصة برهان الصديقين بحسب البرهان والعرفان⁽²³⁴⁾.

120- كما عبر الآملي عن البرهان الشيرازي حيث قال في تعليقه على منظومة الحكمة للسبزواري أن: "أصدق البراهين في المقام هو برهان الصديقين وحاصل البيان فيه على وجه أنهم يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد بأن يقال إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلّة يمتنع عليها العدم، إذ كل قابل غير قابل لمقابل، والحقيقة المرسلّة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائي واجب الوجود بالذات وهو المطلوب. وهذا البرهان أسد البراهين وأشرفها لأن الوسط في البرهان لا يكون غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود. وعلى وجه آخر لو فرض أنك خلقت إبداعاً على كمال العقل وسلامة البدن، وما قرع سمعك لفظ أو اصطلاح لشهدت متن الأعيان محض الوجود والوجوب وصرف الكمال على أتم الحسن والبهاء، وهكذا الريانيون ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أن أصل كل شيء واجب الوجود بذاته وتدبر في ما نثله عليك من أئمة المرزوقيين ببرهان الصديقين: في دعاء المجير المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - أكثر من سبعين ومائه اسم من أسماء الله الحسنى منها يا موجود. وفي دعاء عرفه للإمام سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفقّر إليك)...، فاعلم أن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود، لأن غيره إما ماهية من الماهيات أو وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور وعدم، فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته، وواجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا حد ولا نهاية له ولا يشوبه شيء آخر من عموم أو خصوص أو صفة غير الوجود بخلاف غيره"⁽²³⁵⁾. وهذه الصيغة تنطلق من الوجود مباشرة، فحقيقة الوجود لو لم تكن موجودة، ما وجدت الأشياء على الإطلاق، لأن ما غير حقيقة الوجود هو إما الماهية التي تتشخص وتوجد لا بذاتها بل

بالوجود، وإما أن يكون وجوداً ناقصاً، والوجود هو إما الماهية التي تتشخص وتوجد لا بذاتها بل بالوجود، وإما أن يكون وجوداً ناقصاً، والوجود الناقص مركب ممكن لا يتخصص في مرتبة ما إلا بمطلق الوجود، فهو مفتقر بالضرورة إلى سبب يتم به وجوده، ومحدد يحدده ويخرجه من الإمكان إلى الوجوب، لأن حقيقته ليست هي حقيقة الوجود. ومن ثم فإنه بذاته عار عن اقتضاء أي حد خاص لماهيته وهويته، ولذا فإنه من جديد يحتاج إلى قاهر عليه يعطيه مرتبته الخاصة في سلسلة الوجود، وذلك الذي يقتضى مرتبة الممكن الوجودية، في جدل الوجود الهابط من لدن المبدأ الأول، لا بد وأن يكون متقدماً في الوجود على الجميع، أي جميع الوجودات في السلسلة الوجودية التنزلية، كما سبق أن رأينا، بالضبط كتقدم ما هو بسيط على ما هو مركب، وما هو غني على الفقير، وما هو في ذاته فياض على المفاض عليه، فهذا هو الحق الأول الذي هو البرهان على ذاته بذاته، والذي هو ذاته بذاته لذاته برهان، بل هو البرهان على كل ماعداه من الوجودات.

121- كما عبر العلامة الطباطبائي عن البرهان في صيغة خاصة تنطلق من دلالة الواقعية في الوجود، وهي صياغة جديدة لأنها لا تسقط فقط الواسطة في إثبات ذات الحق، بل أنها تقوم على قاعدة واقعية الوجود وليس أصلته فقط، لأن الواقعية تعنى التحقق، وتلك بديهية لا تحتاج لا إلى برهان ولا إلى فضل بيان، لأنها واضحة بذاتها، ومن ثم فإن مقدمتها تلازم نتيجتها بالضرورة، لأن واقعية وجود الحق، لا يعترها أي شك سواء أكانت وجوداً أو حتى ماهية، بمعنى أننا إذا أطحنا حتى بأصالة الوجود، فلن يضعف كون المبدأ الأول هو عين الواقعية التي تترفع عن لحوق الشك بها، والواقع أن صيغة البرهان الطباطبائي التي تطور رؤية الشيرازي إنما تلتحم فيها أصالة الواقعية بأصالة الوجود حيث يقول الطباطبائي في بيانه الأول: "إن واقعية الوجود التي ليس لدينا أي شك في ثبوتها لا تقبل النفي إطلاقاً ولا يحمل عليها العدم. وبعبارة أخرى: واقعية الوجود بدون أي قيد وشرط هي واقعية الوجود، ولا تصير لا واقعية بدون قيد وشرط. وحيث أن العالم عابر، وكل جزء من أجزائه يقبل النفي، فهو ليس عين تلك الواقعية التي لا تقبل النفي.

بل يتوفر على الواقع بواسطة تلك الواقعية وبدونها لا يحصل على أي نصيب من الوجود. على أننا لا نعني بذلك وحدة الواقعية مع الأشياء أو حلولها ونفوذها فيها، أو أن بعض الواقعية ينفصل ويتصل بالأشياء، بل نعني أنها نظير النور الذي تضيء به الأجسام المظلمة وتظلم بدونه. وفي نفس الوقت يخلو مثال النور هذا عن القصور في بيان المقصود. وبعبارة أخرى: أنه ذاته (الحق تعالى) عين الواقعية، والعالم وأجزائه يصبح واقعياً به، وبدونه يصبح عدماً وفراغاً.⁽²³⁶⁾ إن الصيغة المطورة للبرهان الصديقي مع أنها ترى أن لكل موجود واقعيته الخاصة التي ينفصل بها في ذاته عن غيره من الموجودات في العالم، التي تحمل بدورها واقعيته الخاصة كذلك، فإن هذه الخصوصيات الواقعية المنفصلة لتثبت وجود الواقعية الأعلى للذات الإلهية، مما يجعل الوجود يساق ذات الأعلى، ولما كانت هذه الواقعيات في كمالاتها الخاصة محدودة، فلا بد من القول بالضرورة أن هناك واقعية ما فوق هذه الواقعيات المتناهية تلحق بها الحدود التي تجعلها كذلك محدودة. أي أنه من الضرورة والحتمية أن يوجد واقعية لا متناهية في الوجود أو مطلقة فوق كل الواقعيات المحدودة، وتنتهي إليها هذه الواقعيات، وتتنسب إليها في كل ما يلحق بها من نقص وكمال وضعف وشدة. وبديهي كما قلت آنفاً أن تكون هذه الواقعية المتعالية مطلقة عن الحدود لأن عنها يفيض كل حد ونهاية، وفي الوقت التي تكون فيه الواقعيات المحدودة وجودها عين الارتباط والافتقار إلى الواقعية المطلقة بوصفها غيرا لها، فإن الواقعية المطلقة لها الغنى المطلق والاستقلال المطلق. وهكذا فإن كل الواقعيات المحدودة في عالم الوجود إنما ترتد إلى الواقعية المطلقة عن كل حد وقيد وشرط ونهاية، وتظل علاقة المحدوديات الواقعية بها تعلق فقر وارتباط وحاجة، وهذه الواقعية المطلقة اللامشروطة المستقلة عن كل الحدود والقيود، ليست إلا ذات الحق جل شأنه، وتباركت أسماؤه.⁽²³⁷⁾ فها هنا يصير لدينا أصالة وواقعية وجود الأشياء ثم تلك الواقعية الأصلية بحق وهي الوجود الواحد في الأشياء بما يعنى أنها حقيقة وسنخية واحدة، فالأنواع رغم تباين واقعيته، إلا أنها تنتمي في وجودها إلى واقعية واحدة ومطلقة، فما به الاتفاق هو عين ما به الاختلاف، فالبرهان في صورته

برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازي

الطباطبائية المطورة لصورته عند الشيرازي يقوم على الوحدة بين أصل الواقعية والوجود معاً، وها هنا يتضح لنا الطريق الصحيح الذي يقول ببداية وجود الحقيقة الموجودة وراء التصور الذهني، وتهافت الرؤية السوفسطائية التي اعتبرت الوجود وهما من الأوهام. وعندئذ يصير كل ما هو موجود وواقعي وأصيل في الحقيقة هو ذات الوجود، وليس أشياء أخرى يفترضها الذهن، وينسب الوجود إليها، وذلك لأن واقعية كل شيء مرهونة بمقدار توفره على الوجود، بل إن واقعية كل شيء هي عين توفره على الوجود، كما تنطق رؤية الشيرازي. وهكذا "فالوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والوجوب والاستقلال، لأن هذه الأمور أمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو كانت من سنخ العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من سنخ الماهيات فسوف تكون أيضاً اعتبارية وغير واقعية. إذن فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية فسوف لا نصل إلى شيء سوى ذات واجب الوجود. ثم إننا نواجه وجودات، وهذه الوجودات بشكل نسبي تفتقد الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والثبات والاستقلال. وعندئذ نفهم أن هذه الوجودات تختلف عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل وجودات هي توأم العدم والمحدودية والنقص. والعدم والنقص والمحدودية تنشأ من العلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود. ثم نلاحظ - كما رأينا مراراً - أن المعلول ليس أمر خارجاً عن العلة... فالمعلول عين الارتباط والحاجة إلى العلة، وهو عين تجلي وظهور العلة، ووجوده بعلة إذن لا يكون ثانى العلة في الحساب. والنتيجة وفق البرهان المتقدم: أن ماله الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فحسب بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها"⁽²³⁸⁾، وهذه هي الصيغة التي خطها يراع العلامة مرتضى المطهرى في تعليقه على الصيغة السابقة للعلامة الطباطبائي.

122- إن رؤية الشيرازي في فطرية وجود الواجب، إنما ترتبط بحقيقة الوجود، لا من حيث كون هذا الوجود مجرد فكرة فطرية وحسب. فالإنسان يظفر بوجود الحق المتعالى اللامتناهي بوصفه المبدأ الأعلى، في كل مرة يحاول

فيها إدراك أي شيء في تخارجه عن نفسه لملاحظة غيره، وبعدها يدرك ماهية ذلك الشيء الذي تحقق من وجوده، فهو يدرك أن الله موجود للوهلة الأولى قبل فعل الإدراك لما هو خارج عنه، لأنه من الخلف أن ندرك مظاهر الوجود الحقيقي للذات الإلهية، دون أن ندرك بداهة وجودها المتعال الذي يند عن الإحاطة والتصور. وذلك ينطلق من أن حقيقة الأشياء جميعاً في وجودها وتحققها وتعددتها، تقدم وجود المبدأ الذي هي به قائمة ومتحققة، لأن فرض عدم وجوده إعدام لحقيقتها الواقعية التي لا تقوم بذاتها، لأنها عين ظهور مبدأها، فهي جميعاً، كما قلنا آنفاً، ظهوراته وتجلياته وشؤوناته، أو ثم انفصال هناك للتجلي عن المتجلي؟ كلا وألف كلا ! فنقص وضعف وظهور هذه التجليات في صورة الأشياء الموجودة، إنما ينادى ويستدعى بالضرورة لا بالبرهان والاستدلال، المبدأ الحقيقي لها في شدة وجوده وتماهه وكماله وقوته وتعالیه. والخلاصة أن الوجودات جميعاً لا وجود لها بدون الحق تعالى، لأنها تتقوم في وجودها به وحده، وتستند إليه، كما أن إدراكنا لشيء من هذه الوجودات يستلزم بشكل قبلي إدراك وجود الله تعالى المبدأ الحق، والوجود الحقيقي المتعال. وهنا يجب أن نتوقف برهة لنقول أن رؤية الشيرازي لتعبر بجلاء وربما لأول مرة، بعد الإمام الغزالي، عن ارتباط الرؤية العرفانية الناتجة عن السلوك العرفاني مع الحق، مع إدراك العقل أو النظر العقلي وأن كليهما وجهان لعملة واحدة، وكل ما في الأمر أن الرؤية العرفانية هي الحد المتعالى للعقل، كما رأي الغزالي. وهكذا فالسلوك العقلي صار وجهاً للسلوك العرفاني، فنحن من خلالهما نعرف شيئاً واحداً، بفارق وحيد أن الإدراك الحضورى العرفاني يقع بلا توسط أي مفاهيم وصوراً ذهنية، بعكس الإدراك العقلي الحضورى الذي يعتمد على توسط تلك الصور والمفاهيم.⁽²³⁹⁾ وهذا يعبر عن ما قاله الشيرازي في أن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته، لأن المدرك بالذات من كل شيء... ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً، وسواء أكان حضورياً أو حصولياً، وقد تحقق... أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصادق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية، متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي... [ف]الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإن

إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلا بادراك ذات الحق تعالى، لأن صريح ذاته بذاته منتهي سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته... فكل من أدرك شيئا من الأشياء بأي إدراك كان قد أدرك الباري وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى، كما نقل عن أمير المؤمنين (على كرم الله وجهه) أنه قال: "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله" وروى: معه وفيه، والكل صحيح. فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته... لامتناع ذلك.⁽²⁴⁰⁾ والواقع أن مجال التعبير الحقيقي عن هذا البرهان الصديقي الذي عرف بالدليل الوجودي الأنطولوجي لينطلق في حقيقته من القول بأنه لا دلالة على وجود الحق إلا ذات الحق، فهو يدل على ذاته بذاته، فكيف يدل عليه من هو دونه، بل أن ما دونه ليس له نحو وجود أو واقع أو دلالة إلا من خلال دلالة الحق على ذاته، لأن الأشياء جميعا في المراتب الوجودية التنزلية طوليا في الجدل الهابط من لدن المبدأ الأول ليست إلا تعلقاته، فكيف يدل ما هو محض التعلق على وجود مبدأ التعلق ذاته. إن هذا البرهان أو الطريق هو طريق الوجود والموجود من حيث هو وجود، لأننا نستشهد به وحده عليه لا بغيره، وهذه هي الطريقة الحققة التي تتناسب مع المقام الأسمى والحقيقة المتعالية لله تعالى، أن نقول: "الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب وإلا استلزمه" كما يقول الملا هادي السبزواري فيلسوف الحكمة المتعالية وتلميذ الشيرازي، وهو يفصل ذلك في شرحه لدعاء الصباح بقوله: "إن الموجود من حيث هو موجود هو الوجود، لكن لا المفهوم العام البديهي الذي هو حيثية طرد العدم والإباء عنه، وجهة ترتب الأثر، وهو معنون هذا المفهوم ومحكى عنه به. وقد ثبت في الكتب الحكمية والذوقية التألهية أصالته، وأنه حقيقة كل ذي حقيقة. وكما أن لمفهومه عموما لا يكون شيء وإلا ويصدق عليه، كذلك لحقيقته سعة لا يشذ شيء عن محيطها ولا ثاني لها. ولذلك لا سبب لها مطلقا - لا سبب منه، ولا سبب عنه، ولا سبب فيه، ولا سبب به، ولا سبب له - لاستلزام وجودها الخلف. وكما أن لمفهومه بداهة، كذلك لحقيقته شدة نورية وقوة ظهور لا

أظهر منها وهي الظاهرة بذاتها، المظهرة لغيرها؛ فنقول: الوجود الحقيقي إن كان واجبا فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لا لأنه إذا لم يكن واجبا كان ممكنا فيلزم: إما الدور وإما التسلسل أو المطلوب، بل لأنه يلزم من الرفع الذي في النظرة الأولى وهي حمقاء، والوضع في النظرة الثانية بلا مؤونة زائدة لأن حقيقة الوجود لا يتطرق إليها الإمكان بمعنى سلب الضرورتين ... لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال. ونسبة الشيء إلى نفسه كيف تساوى نسبة نقيضه إليه؟، ولا يتطرق إليه الافتقار والتعلق بوجوده لأن المفروض الحقيقة بقول مرسل، وكل حقيقة جامعة لجميع ما هو من نسخها، عرية بذاتها عما هو من غرائبها، وغرائب الوجود ما هو من نسخ العدم. وبهذه الطريقة كما يثبت وجود واجب الوجود بالذات يثبت توحيده.²⁴¹ إن هذه الرؤية التي بسطها النص كتعبير عن دليل الصديقين الوجودي لم يستدل بغيره تعالى عليه، ذلك أن الوجود الذي نستدل به على الوجوب، ليس غريبا عنه بل الوجود الحقيقي كاشف عن الوجوب الذاتي، بل إن ذاك هو ذلك، أي أن الوجود الحقيقي في هوية مع الوجوب الذاتي، انطلاقاً من أن حقيقة الوجود هي الوجود الحقيقي، وهي حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم، ولهذا كانت واجبة الوجود. فحقيقة الوجود واجبة الوجود، أي أن الوجود الحقيقي دليل على مدلول هو الوجوب الذاتي، ومن ثم كانت حقيقة الوجود نورا حقيقيا، وحيثية هذه الحقيقة ذاتها أنها الظاهرة بالذات، المظهرة لغيرها، في مقابل الممكنات التي تخلو حيثية ذاتها من الوجود، لأنها ليست إلا شيئيات الماهيات الإمكانية، كما رأينا مراراً، التي لا تأبى عن الوجود والعدم. ومن هنا فإن واجب الوجود تعالى هو حقيقة الوجود البحث أو الصرف الذي لا ماهية له، ولما كنا قد عرفنا من قبل أن الماهية إذا اعتبر معها الوجود تشخصت وصارت ذاتا وحقيقة، فكيف لا يكون الوجود حقيقة، والماهية تصوير به حقيقة وبدونه ماهية؟¹⁹. ومن ناحية أخرى فهذه الصورة للبرهان تفرق بين طريقتي الفلسفة المتعالية التي يعتقد أصحابها في أصالة الوجود، وأن الوجود العام البديهي ما هو إلا عنوان لحقيقة بسيطة مبسطة ونورية، ويقولون: أن هذه الحقيقة إن كانت واجبة فهو المطلوب، لأنهم ينظرون إلى حقيقة الوجود فقط، وطريقة الحكماء كابن سينا الذين ينظرون إلى مفهوم الوجود، وأن له فردا واجب الوجود، وكونه من قبيل الاستدلال من ذاته على ذاته.

123- وفي نهاية الأمر، ولأن كل شيء في رؤية الشيرازي توحد بين ما للكشف العرفاني وما للبرهان العقلي، فالحقائق التي نتوصل إليها كشفاً ومشاهدةً تترايط مع تلك الحقائق التي ندركها بالبرهان العقلي، فإن المعرفة الإنسانية، كما ثبت من مناقشة مسألة الوجود الذهني في بحث سابق، اليقينية تحاكي الواقع الخارجي وتطابق إن بالإدراك الحضورى عرفانياً، وإن بالإدراك الحسولي عقلياً أو ذهنياً، والرؤيتان معاً، بصدد هذا البرهان الأسمى لوجود الله تعالى تؤكدان معاً "أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه، فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولة الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه... وقد علم أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه... إذ وجود كل شيء ليس إلا نحواً واحداً لا يحصل إلا من جهة واحدة... لما علمت من امتناع تكرار شيء واحد وانتفاء الإثنينية في تجلي الحق... والعلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها..."⁽²⁴²⁾ وهكذا فإن كل الطرق والسبل على اختلافها تنتهي إلى إثبات الحق تعالى، وصدق الإمام الحسين بن علي رضوان الله تعالى عليهما حيث قال في دعاء عرفة: "ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟! أو متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً! وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيباً!"⁽²⁴³⁾، ألم نقل منذ البداية أنها رؤى صدرت وتطورت من الفارابي وابن سينا إلى الشيرازي عن القرآن الكريم الذي ينطق بالحق في قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "شهد الله أنه لا إله إلا هو" [سورة آل عمران: آية 18] صدق الله العظيم.

الخاتمة

وهكذا وبعد بلوغنا المطاف مع الرحلة العقلية الشاقة الخاصة ببرهان الإمكان والوجوب، الذي أفصحت حقيقته عن هويته مع الدليل الوجودى أو ما عرف عند المسلمين بدليل الصديقين، وأن الفارابى هو الذي وضع تصوره وقواعده الأولية التى فصلها ابن سينا وبنى عليها مذهبه كله، ثم تطور بصورة جديدة مع صدر الدين الشيرازى. أرى لزوماً على أن ألقى الضوء على بعض النقاط الهامة التى أرى أنها تشكل نواة هذا البرهان في صورتيه السالفتين، والتى تشكل في نظرى نقاط الاتفاق والاختلاف فيما بينهما، وأحسب أن ما يلى يؤدى هذا الهدف:

1- إن البرهانين معاً يتفقان في نقطتى الانطلاق الروحية والفلسفية، إذ يعولان معاً، ومنذ البداية، على توجهات الوحي الإلهى، ممثلاً في القرآن الكريم، الذى رسم للإنسان، بكل الطرق، الهدف الحقيقى من وجوده، وهو طلب المبدأ الأعلى، من خلال ما جُبل عليه من ملكات، وتسخير هذه الملكات لاستحضار عظمته وكبريأه وكماله وغناه سبحانه وتعالى. وبالمثل فإن البرهانين ينطلقان معاً من التأكيد على حقيقة وجود الواقع الخارجى ونفى وهميته. غير أنه إذا كان البرهان الفارابى السينوى ينطلق من عالم المفهوم، خلال الرؤية النظرية للعقل المجرد، فإن برهان الشيرازى قد ربط بحق بين النظر العقلى والسلوك العرفانى، ودل بذلك على أن رؤى العقل تتطابق مع بصيرة العرفان التى تتعلق برؤية الحقيقة في ذاتها ومعاشتها وجدانياً. ولما كانت الرؤية العقلية عند الفارابى وابن سينا انحصرت في دائرة التطابق بين معنى الوجوب والوجود، مع القول بأن هذا التطابق له دلالة واقعية خارجية، وأن هذه الدلالة تحمل أكثر صور الحقيقة كمالات وغنى، بحيث اتخذت، هذه الرؤية،

من ذلك قاعدة أولية بديهية للتأمل في الواقع الخارجى الفعلى، وقسمته إلى ما يحمل في ذاته صفة الإمكان الذاتى، التى لا تمكنه من التحقق الوجودى الفعلى من خلال ذاته، لأنه لا بد وأن يستمد وجوده من غيره، وإلى ما هو في ذاته واجب بذاته ولا يحتاج إلى غيره في وجوده، لأنه موجود بالضرورة، بل ووجوده عين ذاته، وإذا كان القسم الأول يضم في دائرته كل الموجودات الممكنة في الخارج، فإن القسم الثانى لا يوجد فيه إلا الوجود الواجب بذاته، وبفعله يخرج الأشياء الواقعة في دائرة الإمكان الخالص، إلى فضاء الوجود الواقعى في الخارج، فتصير واجبة بغيرها، أي به، أعنى بالوجود الواجب بذاته. ولأننا في دائرة النظر العقلى، كان من الضروري، أن نفترض منطقياً، وجود الامتناع الخاص بالوجود الممتنع أو المستحيل الذي يظل ممتنعاً، لأنه لن يخرج إلى الواقع الخارجى على الإطلاق، إذ يظل فرضاً ذهنياً وحسب، ولأنه فرض ذهنى، فإنه يثبت على مستوى الذهن أيضاً استحالة الجمع بين النقيضين أو اجتماعهما على شىء واحد، فيؤكد إيمان العقل أولاً بالواقع الخارجى والتحقق الواقعى في الوجود، وثانياً لتأكيد إثبات استحالة التسلسل السببى أو العلّى في الوجود إلى ما لا نهاية، حتى يقف النظر العقلى، من حيث كونه عقلياً يؤمن بالشرطية، عند حد الصورة العليا للعلية، أي وجود العلة الأولى الواجبة بذاتها، والتى تحمل صفة الوجود القبلى على مستوى الذهن من خلال تطابق معنى الوجود والوجوب وهويتهما، وبالتالي تحقق وجود واجب الوجود بذاته. إلا أن برهان الشيرازى لم يفصح فقط عن تطابق الواقع مع المفهوم الذهنى في تحققه، لكنه انطلاقاً من حقيقة الواقعية، أثبت أصالة الوجود (التى أنكرها ابن سينا وسلفه تماماً) على نحو غير مسبوق في تاريخ الفلسفة السابقة. وهذا التأكيد الشيرازى لأصالة الوجود هو الذي مكنه من إعادة تشكيل ذلك البرهان على نحو جديد، لأن إثباته لهذه الأصالة جعلته يقف على حقيقة أن الوجود وحده هو المتشخص، وأن ملاء هذا الوجود هو أنه واقعى إلى أقصى حد، لأن الواقعية هى عين الوجود، وأصل التحقق فيه. وهنا لم يعد الوجود يجول في دائرة المفهوم، رغم أنه على مستوى الذهن مفهوم، بل صار هو عين التشخص الذي نعبر عنه بالواقعية، كما رأى العلامة

الطباطبائي مثلاً. وعندئذ تم للشيرازي الابتعاد الكامل عن الرؤية النظرية للوجود الثنائي للواجب والممكن، لأن أصالة الوجود في حقيقته تؤدي بنا إلى معايشة حقيقة الوجود عقلاً وروحاً، فنكتشف وجود واجب الوجود. والذي دعم ذلك، أن الشيرازي لم يقتنع بحصر ابن سينا لواجب الوجود، في دائرة أنه قائم بذاته وحسب، أي أنه موجود بذاته، لأن ذلك لا يمنع تشابهه مع غيره، من جهة العلية، فأضاف أن الوجود الواجب بذاته، لا بد أن يكون أيضاً، واجباً لذاته، ليغلق الباب نهائياً عن أي تصور يوحى بتشابه العلة والمعلول، وليؤكد صرافة الوجوب بالنسبة لواجب الوجود، وذلك هو الذي تجلى بوضوح في معنى "أصالة الوجود" التي تقضي بأن واجب الوجود لكي يكون غنياً عما سواه بصورة مطلقة، فلا يكفي أن يكون بذاته ووجوده عين ذاته وقائم بذاته فقط، كما تصور ابن سينا، بل لا بد أن يكون واجباً لذاته كذلك، حتى يخلو من أية حيثية تحليلية كما خلا، من حيث كونه بذاته، من أية حيثية تقييدية على نحو ما ظهر خلال البحث. وهذا المعنى هو ما افتقده برهان ابن سينا، لأنه برغم صدوره عن ضرورة الواجبية في الذهن وتطابقها مع الوجود، إلا أنه أدخل حد الإمكان، حتى ولو بنحو الاعتبار، في إثبات واجب الوجود، لأنه ظل إثباتاً عقلياً لتطابقية الواقع والمفهوم. وبرهان الشيرازي، في صدوره عن أوليات جديدة، غرض النظر عن مسألة بطلان التسلسل العلي ذي المنحى العقلي المجرد، بل إن فيلسوف شيراز برهن على نفي الحاجة للبرهنة على امتناع هذا التسلسل في إثبات واجب الوجود، فلم يعد لدينا طرفان إذا ثبت أحدهما بطل الآخر، كما يقول برهان الخلف المنطقي، إذ لا وجود إلا لطرف واحد فقط، استغفر الله بل لا وجود لطرف على الإطلاق، لأن وجود طرف واحد يفترض، ذهنياً وجود ثاني وهكذا...، بل لا وجود إلا لحقيقة واحدة أصيلة يؤكدتها العقل ويعايشها السلوك العرفاني، وليس هناك أي فرصة للشك أو التردد في قبول حقيقة "واجب الوجود بذاته ولذاته"، لأنها حقيقة تفصح عن ذاتها للعقل والوجدان معاً، وبصورة مباشرة، إذ الواقع بوصفه حقيقة وجودية يؤكد ذلك. وهكذا فإن الشيرازي قد استبدل انطلاق البرهان من رؤية العقل النظري للتسلسل العلي

واستحالته اللانهائية، بأصالة الوجود وحقيقته التى تحمل الواقعية المطلقة لهذا الوجود، وهى التى من خلالها ثبت له تطابق رؤية العقل مع مشهودات العرفان. ورغم هذا التباين الواضح بين البرهانين، إلا أنهما معاً يعولان، روحياً، على القرآن الكريم، لأنهما يصدران من مبدأ تحقق الهوية بين رؤيتيهما الفلسفية، على اختلافهما، ومشهودية الحق سبحانه وتعالى، تلك المشهودية السابقة أزلياً على كل شيء، والتى عبرت عنها الآية الكريمة: بسم الله الرحمن الرحيم "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" صدق الله العظيم. فلقد آمن الفارابى وابن سينا والشيرازى بفحوى الوحي الإلهى، وانشغلوا عقلاً وروحاً بواجب الوجود، فحاولوا جميعاً تحقيق التصديق على مستوى العقل والروح لهذا المفهوم، ومن ثم جاء البرهان في صورتيه كرشحتين من رشحات العقل والوجدان المسلم، عندما يتلفع بالحقيقة محاولاً الوصول إليها من خلال التفلسف. ومن هذا المنطلق وحده، يمكننا وضع البرهانين معاً داخل دائرة واحدة، رغم اختلافهما العميق الذي ظهر واضحاً خلال البحث.

2- ويرتبط بما تقدم، وكنتيجة له، أنه إذا كان الإمكان الماهوى هو أساس الاحتياج في التحقق العلى بين الواجب والممكن عند ابن سينا، فإن الشيرازى، في تصويره الجديد، يحذف الإمكان على وجه الإطلاق، لانطلاقه من أصالة الوجود والواقعية، وبالتالي حذف الماهيات لاتصالها بمعنى الإمكان، لأن الوجود في ذاته ولذاته، لا يشوبه أدنى قصور، لكونه واقعية مطلقة، والماهيات تعبير حقيقى عن القصور والنقص والصورورة. ومن هنا نشأت العلية عند الشيرازى، لا من الماهيات أو الإمكان، ولكن من جوف الوجود نفسه، ولأن الاحتياج يرتبط بالنقص والقصور، فإنه لم ينشأ عن الوجود في ذاته، وإنما نشأ من ظهوراته ومراتبه وشؤوناته الطولية المتقهرة عن مبدأ الوجود، في ذاته، وإنما نشأ من ظهوراته ومراتبه وشؤوناته الطولية المتقهرة عن مبدأ الوجود، في مراتبها المخصوصة، وبهذا صار التجلى والتشأن والظهور العرفانى بديلاً عن الإمكان الماهوى، فأصبحت مراتب الوجود التشكيكى، منزعاً لاكتشاف مبدأ الحاجة إلى العلية الذي عبر عنه بالفقر الوجودى، والذي أسميناه تجاوزاً

بالإمكان الفكري، لأن كل ما هو ممكن فقير إلى علته، بل إن فقر الوجود هو من ذاته، لأن تحققه لا يكون إلا بغيره.

3- وإذا كانت رؤية الشيرازي تختلف على نحو جذري عن رؤية الفارابي وابن سينا، رغم اتفاقهما في بعض الوجود، فإن هذا الاختلاف يعود كما ذكرت آنفاً إلى أصالة الوجود عند الشيرازي ومبديته وتبعية الماهية له، على عكس رؤية الحكيمين السابقة، إذ تبدو الماهية في الرؤية الجديدة لا مكان لها إلا من حيث تبعيتها وتشخصها بالوجود، الأمر الذي ترتب عليه خروجها المطلق من دائرة العلية، كما ذكرنا قبلاً. ولما كانت هذه الرؤية قد عكست معنى الفقر الوجودي لمراتب الوجود التنزلية، فإنها بذلك توصلت إلى أن الفقر الوجودي لهذه المراتب، ليس عابراً، حتى تصوير ملاءً عن طريق استمداها لمعنى وجودها من مبدأ الغنى والاستغناء الواجب في ذاته ولذاته وحسب، وإنما هذا الفقر الوجودي يرتبط بالوجودات في مراتبها ارتباطاً دائماً، وهذا الارتباط الدائم بمعنى الفقر جعل وجود الوجودات المراتبية محض التعلق بمبدأ الوجود، لأنها مظاهره وتجلياته. فابتكار الشيرازي لمعنى الفقر الوجودي أضفي على العلية معنى مبتكراً إلى أقصى حد، حيث صار المعلول لكي يكون معلولاً لعلته، فلا بد وأن يكون مناسباً لها، يكون هو ذاته عين التعلق بها، بفقره الوجودي واحتياجه إليها. وعليه فقد صار الوجود بمراتبه شديدة الوثاقة العلائقية بالمبدأ الأول، بعد حذف الإمكان عن دائرة الوجود والعلية. والجدير بالذكر أن هذه الرؤية الجديدة عدلت معنى الفيض والصدور بتعديلها لمعنى العلية السابق، فصارت العلية لا تؤدي، في ارتباطها بالمعلول، لا إلى معنى التشابه المادي، ولا إلى معنى فقدان الهوية المطلقة لمقامها الأعلى، في تصور يؤدي إلى الاتحاد أو الحلول بأي معنى.

4- ومن هنا يتضح لنا بجلاء الفروق الجوهرية بين رؤية ابن سينا ورؤية الشيرازي، فإذا كانت الأولى آمنت بحقيقة الواقع الخارجي وتطابقه، مبدئياً، مع رؤى العقل في هوية الوجوب والوجود، فإن هذه الحقيقة تمثل كل شيء في الرؤية الثانية لأن الواقعية الوجودية هي كمال البرهان الشيرازي، ومبدأه على حد سواء. فقد كان الواقع السينوي مجرد خطوة بدأ العقل بها في سبيله نحو

غاية البرهان، بينما كان الواقع عند الشيرازى هو نقطة الانطلاق وغايته، كما قلت، وذلك لأن إيمانه بحقيقة الواقع والتحقق فيه كان إيماناً بالوجود الخالص المجرد عن الغيرية العدمية، المستقل عن شوبها على الإطلاق، وهو ما جعل الوجود يظهر في حقيقته غنياً مستغنياً عارياً عن أي صلة بالغير العدمى، لأن الوجود لن يكون حقيقياً إلا في دائرة غناه واستقلاليته، وهو ما يجعله ملاءً إلى أقصى درجة مطلقة. ولهذا فقد عبرت الرؤية الشيرازية عن الاتجاه المتعالى في الوجود، إذ سخرت كل شيء لإبراز الحقيقة الوجودية في تعاليها، ورغم أن لكل مرتبة وجودية مقامها الحقيقي حسب موقعها الأنطولوجى من المبدأ الأول، إلا أن كل شيء في هذه المراتب ليس إلا تجليات المبدأ الأول في جدل النزول، كما أن الفقر الوجودى والضعف، الذي تحمله هذه المراتب الأنطولوجية، إنما يستحكم ارتباطها العلائقى بالمبدأ الأول في جدل الصعود. فكان هدف الشيرازى، عقلياً وعرفانياً، هو الوصول إلى تحقيق التعالى نزولاً بالنظر إلى الوجود على أنه أنوار وتجليات (الحق) المبدأ الأول، وصعوداً بالنظر للوجود الفقرى في عوزه واحتياجه (للحق) للمبدأ الأول.

5- وتبعاً لما سبق أيضاً فإن فقر الموجودات إلى الغنى المطلق الذي للمبدأ الأول، إنما يجعل كل مرتبة في الوجود تستمر في وجودها من حيث أن وجودها ليس إلا محض العلاقة مع مبدأها المتعالى. ومن هنا فالفلسفة المتعالية عند الشيرازى، تبعاً لأصالة الوجود وحقيقة واقعيته، كانت ترمى أولاً لإثبات حقيقة الموجودات وتفرداها، وأثبتت أن حقيقة هذه الموجودات ما هى إلا تجل لحقيقة الوجود في تعاليها المطلق. ولهذا بدت لى دائرة الوجود، من خلال برهانه، دائرة مغلفة على معنى التعالى، رغم أنها تسمح بالعلاقة الجدلية بين الموجودات ومبدأها، من خلال ثراء الوجود وملاءه الذي يحققه غنى وكمال واستغناء المبدأ الأول.

6- وأخيراً فإن برهان الإمكان والوجوب، بل البرهان الوجودى أو برهان الصديقين، في صورتيه السابقتين لتعبيران عن روح تجلت بصورة جوهرية في استكنائه آيات الوحي القرآنى الكريم، مما يفصلهما مطلقاً عن أي صور قد تتشابه ظاهرياً معها، مما يجعل هذا البرهان في حده ورسمه خاص بإبداع

فلاسفة الإسلام من الفارابي وابن سينا إلى صدر الدين الشيرازي مروراً بالغزالي الذي توافر على نقد الصورة الأولى، ومهد لهذه الصورة الثانية بحديثه العرفاني عن معاشة الوجود خلال الأنا الترنسندننتالية المتعالية. فمن فصوص الحكم الفارابية والإشارات والتنبيهات السينوية إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة الشيرازية.

7- وفي النهاية فإنني لا أزعّم أن هذه الرؤية صحيحة، وما عداها باطل، لأن النزعة الدوجماتيكية في الفكر، تسطيح لفضاء هذا الفكر، وقبض على حركته الوثابة، وانطلاقاته الحيوية الإبداعية، بل هي محاولة فاشلة لإطلاق ما هو نسبي، والتوحد مع ما لا ينفك عن الصيرورة. ذلك أن الفكر إنما هو إمكان يعاد فهمه، بل هو إمكان يصرخ رغبة في إعادة فهمه، وإخراجه على نحو جديد، إذ الفكر في النهاية ليس إلا "فهماً للفهم".

تم بحمد الله وفضله

الهوامش

- 1- الفارابي: فصوص الحكم، ضمن ثمانية رسائل للفارابي، طبعه الشيخ محمد حجازي، مطبعة السعادة بمصر، ط 1، 1907م، فصل 14، ص 34 وما بعدها.
- 2- ابن سينا: شرح كتاب حرف اللام، نشره د. عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 2، 1978م، ص 23، 26.
- 3- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث [الإلهيات]، مجموعة ذخائر العرب (رقم 22)، دار المعارف بمصر، ط 3، بدون تاريخ، ص 55، قارن صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (أو الأسفار الأربعة)، دار إحياء التراث العربي، ط 4، بيروت، 1990 م، ج 6، ص 12 وما بعدها، وتعليق السبزواري في هامش ص 16.
- 4- المصدر السابق: ص 54.
- 5- ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له، د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1973 م ص 70.
- 6- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة (في الحكمة المتعالية)، دار إحياء التراث العربي، ط 4، بيروت 1990 م، ج 6، ص ص 13 - 14.
- 7- صدر الدين الشيرازي: كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ، ص 183 وما بعدها.
- 8- راجع د. عادل محمود بدر: دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، دار المصطفى للطباعة والنشر بطنطا، ط 3، 2002م، الفصل الخامس، راجع فيما تقدم أيضا الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 6، ص ص 14 - 57.

- 9- راجع صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج2، ص 226.
- 10- الطباطبائي (محمد حسين): نهاية الحكمة، ج2، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ، ص 36، وقارن أيضاً: الآشتياني (جلال الدين)، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامي، عدد 2، السنة الأولى، ص 145.
- 11- د. عادل محمود بدر: التجربة النورانية عند الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، ط1، 1999م، ص ص 29 - 42.
- 12- د. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف بمصر، 1983 م، ص 154.
- 13- الفارابي: عيون المسائل (في ثمانية رسائل)، الطبعة المذكورة آنفاً، ص 22 وما بعدها.
- 14- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1970 م، ص 414.
- 15- راجع د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982م، ص 216، وأيضاً المرجع السابق (فصل: الفارابي شارحاً أرسطو) ص ص 113 - 155.
- 16- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم بإيران، ط1، 1414هـ، ص 106 وما بعدها.
- 17- المرجع السابق: ص 52، ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت، 1985 م ص 259.
- 18- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998 م، ص 31 وما بعدها (قدم العالم بين الحدوث الزماني والذاتي).
- 19- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 410.
- 20- الفارابي: رسالة الدعاوى القلبية، في المجموع من رسائل الفارابي (إحدى عشرة رسالة) ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1926م، ص 2.

- 21- مرتضى المطهرى: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبى، منشورات شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م، ج2، ص 42
- 22- راجع د. محمد غلاب: مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ، ص 51 وما بعدها.
- 23- ابن سينا: المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانى، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، 1984م، ص2، قارن ابن سينا: النجاة، (الطبعة المذكورة آنفاً) ص 261.
- 24- المصدران السابقان لابن سينا: نفس المواضع.
- 25- حسن زاده الآملی: تعليقات على شرح منظومة الحكمة للسبزواری، تحقيق وتقديم مسعود طالبی، خمس مجلدات، طهران، 1992م، م3، ص 504.
- 26- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص2، النجاة: ص 261.
- 27- المصدر السابق: ص ص 2-3، النجاة: ص 262.
- 28- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات)، ص 19.
- 29- المصدر السابق: ص 20.
- 30- المصدر السابق: ص 21، راجع تعليق نصير الدين الطوسى أسفل نفس الصفحة.
- 31- المصدر السابق: ص ص 23-24
- 32- راجع ابن سينا: النجاة، ص ص 271-272.
- 33- المصدر السابق: ص 272.
- 34- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 35- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الثالث، ص ص 26-27.
- 36- المصدر السابق: هامش ص27، قارن ابن سينا: إلهيات الشفاء ص343.
- 37- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، في خمس مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعى، مؤسسة البعثة، قم، ط 1، 1414 هـ، م 3، ص 134 وما بعدها.

- 38- راجع ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص ص 18 - 21، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زادة الآملی، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ط 1، 1418 هـ، ص ص 49 - 56 النجاة، ص 262، ص 267 وما بعدها.
- 39- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ص 367، ص 370.
- 40- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 27.
- 41- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص 22.
- 42- المصدر السابق، ص 23، قارن ابن سينا: النجاة، ص 272.
- 43- ابن سينا: الرسالة العرشية (ضمن رسائل ابن سينا) نشرها، حلی خيار أولکن، (استانبول)، 1953م، ص 242.
- 44- المصدر السابق: ص 243.
- 45- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن: مرتضى المطهری: شرح المنظومة م 3 (مباحث الإمكان)، محمد حسين الطباطبائي: شرح بداية الحكمة، تحقيق محمد مهدي المؤمن، في جزأين، ط 1، 1422 هـ، ج 1، الفصل الثامن، (في حاجة المكن العلة، وما هي علة احتياجها إليه).
- 46- راجع مرتض المطهری: شرح المنظومة، م 3، ص 116 وما بعدها.
- 47- المصدر السابق والموضع السابق.
- 48- راجع، هامش 13 من هذا البحث وما يرتبط في المتن، راجع الفارابی: عيون المسائل، ص 22 وما بعدها.
- Cf. Seyyed Hossein Nasser: An introduction to Islamic: cosmological Doctrines, Revised Edition, Thames and Hudson Ltd, Great Britain, 1978, p.199.
- 49- الفارابی: عيون المسائل: الموضع السابق، راجع هامش 13 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.
- 50- ابن سينا: التعليقات، ص 150.
- 51- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص 2، النجاة: ص 261، قارن د. محمد ياسين عربي: مواقف ومقاصد، دار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982م، ص 85 وما بعدها.
- 52- مرتضى المطهری: شرح المنظومة، م 3، ص 32.

- 53- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث - الإلهيات) ص 55، قارن هامش 3 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.
- 54- راجع: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زاده الآملی، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، قم، إيران، 1418 هـ، 369.
- 55- فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، في جزأين، طهران 1966م، ج 1، ص 32.
- 56- راجع: محمد ياسين عريبي: مواقف ومقاصد، ص 58 وما بعدها.
- 57- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصرى نادر، ط 5، دار المشرق، بيروت، 1985 م، ص 49.
- 58- المصدر السابق: ص 49 وما بعدها.
- 59- المصدر السابق: ص 50.
- 60- المصدر السابق: ص 49.
- 61- ابن سينا: التعليقات، ص 62.
- 62- راجع د. عادل محمود عمر بدر: قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للنشر والتوزيع بطنطا، 1998 م، ص ص 12 - 26 قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة طهران، ج 1، ص 34، النجاة، ص ص 261 - 276، د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974 م، ص ص 204 - 206، د. سامي نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، ج 1، ط 2، القاهرة 1983م، ص ص 219 - 222
- 63- راجع نص التعليقات في المتن (هامش 50)، وأنظر التعليقات، ص 16.
- 64- فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، في جزأين، طهران 1966م، ج 1، ص 32.
- 65- ابن سينا: النجاة، ص 272.
- 66- ابن سينا: التعليقات، ص 77.
- 67- المصدر السابق: ص 70.
- 68- ابن سينا: النجاة، ص 265.

- 69- راجع الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46، (الفصل الخامس).
- 70- راجع د محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، ص ص 110 - 112، قارن د. عادل محمود بدر، قدم العالم بين ابن سينا والرازى، ص 14 وما بعدها.
- 71- ابن سينا: التعليقات، ص 162، الإشارات: القسم الثالث (الإلهيات)، ص 20 وقد ورد هذا النص من قبل في حديثنا عن بنية البرهان.
- 72- ابن سينا النجاة: ص 261.
- 73- راجع الكندى: رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية القسم الأول) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، ط 2، دار الفكر العربى، القاهرة 1978 م، ص 123 وما بعدها.
- 74- راجع مدخل هذا البحث.
- 75- ابن سينا: الرسالة العرشية (في توحيده تعالى وصفاته)، حيدر آباد، ط 1، 1353 هـ، ص 7، وما بعدها، قارن ابن سينا، النجاة، ص 275.
- 76- راجع ابن سينا: النجاة، ص 290، فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، ص 124 وما بعدها.
- 77- ابن سينا: الشفاء، (الإلهيات)، تحقيق سعيد زايد، جورج قنوتى، القاهرة 1960 م، ص 167.
- 78- ابن سينا: النجاة، ص 276.
- 79- راجع د. عادل محمود بدر: التجربة النورانية عند الإمام الغزالى من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية (قراءة نقدية للبعد العقلى في المنقذ، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، ط 11، 1999)، ص 43 وما بعدها.
- 80- ابن سينا: التعليقات: ص 132.
- 81- راجع أنسلم: بروسولوجيون أو حديث في وجود الله، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981 م، ص ص 136- 205

82- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت 1979 م، ص 87.

83- Morewedge, p. (parviz): A third version of the ontological argument in the Ibn Sinan metaphysics, in Islamic philosophical theology, edited by parviz Morewedge, state university of N.Y press, Albany, 1979, pp. 188 -222 .

حيث ذهب إلى أن البرهان الأنطولوجي صيغا ثلاث، ورأي أن ابن سينا أخذ بالصيغة الثالثة منها. وحاول إثبات ذلك من خلال فهمه للبرهان، وعن طريق تركيب آراء متعددة قال بها ابن سينا في مواضع مختلفة، إلا أن صحة هذه الرؤية تكمن في إثباتها نسبة هذا الدليل لابن سينا فقط، مع أنه قصر في إدراك أن الصور الثلاثة لبرهان انبثقت عن رواية ابن سينا التي طورها عن الأصل الفارابي.

CF. M. Fakhry: The ontological argument of al Farabi studia Islamica, lxxv, 1986, pp. 5 - 17

ولم يرق فهم د. ماجد فخري، مع معرفته بتاريخ الفلسفة الإسلامية، إلى معرفة المضامين الفلسفية للبرهان الأنطولوجي الذي تحتويه نصوص الفارابي في كتابيه عيون المسائل وفصوص الحكم وكذا آراء أهل المدينة الفاضلة، فاعتمد فقط على أقوال الفارابي في معنى الواحد من كل وجه، وهو الذي يتمتع بأفضل وجود بحيث لا يتصور وجود أكمل منه، وأنه الخير المحض، غير أنه عاد فقال بأن البرهان الأنطولوجي عند الفارابي موجود بصورة ضمنية لا تصريح فيها، وهو قول عار عن الدقة تطيح به النصوص التي حللناها للفارابي خلال البحث.

Cf. Also, Davidson, H.A,: Avicence's proof of the existence of God, in Islamic philosophical theology , Edi. By parviz Morewedge, state Univ. N.Y, Albany, 1979 pp. 165-187

- 84- أنسلم: بروسولوجيون (حديث في وجود الله) الفصل الثاني، ص 144، قارن: د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة العربية، ط2، 1969 م، ص71 وما بعدها.
- 85- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 86- فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية، ج2، ص355.
- 87- ابن سينا: التعليقات، ص62.
- 88- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 89- فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية ج2، ص358.
- 90- ابن سينا: التعليقات، ص33.
- 91- المصدر السابق: ص21.
- 92- جونيولون: الدفاع عن الأحمق، ترجمه د. حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص178.
- 93- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص88، د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص72.
- 94- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص88.
- 95- أنسلم: الرد على جونيولون، ترجمة د. حسن حنفي في كتابه السابق، ص186 وما بعدها، د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص73.
- 96- المصدر السابق: ص187، قارن يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص89.
- 97- راجع ما سبق إثباته لنصوص ابن سينا، في المبدأ والمعاد، والنجاة وغيرها.
- 98- د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة أوروبا في العصور الوسطى، ص ص 108-109، قارن أيضاً جوسيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله (إعادة تأسيس فينومولوجي للبرهان الأنطولوجي)، ترجمة وتقديم د. حميد لشهب، أفريقيا للشرق، 2001 م، ص132 وما بعدها، حيث يرى أن نواة دفاع بونافتنورا عن البرهان الأنطولوجي توجد في عبارة "ويمكن للمرء أن يبرهن بنفس الطريقة: إذا كان الله إلهاً، فالله موجود، أجل إن الجملة

الأولى صحيحة إلى هذا الحد، فكونه يوجد هو حقيقة لا يمكن الشك فيها"، ثم يقول أن الجملة التحليلية تعبر عن هذا البرهان، ثم يقول: إن التخليص الذي أتى به بونافنتورا للبرهان الأنطولوجي لا يعنى شيئاً آخر سوى "إذا كان ضروريا وجود وجود ضروري، فإن هذا الوجود يوجد إذن، فمفهوم الله في حد ذاته وكل موجود ضروري متضمن في هذا المفهوم".

99- راجع توم الأكويني: الوجود والماهية، ترجمة د. حسن حنفي في كتابه سالف الذكر، الفصل الخامس (الماهية في الجواهر اللامادية)، الفصل السادس (كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات) ص ص 266 - 277، وفيها يرفض الأكويني رؤية ابن سينا ومعه أنسلم وبونافنتورا لكون الماهية (الصفات) عين الوجود في الله تعالى، والذي يقوم عليه البرهان الوجودي ففي رفض الأكويني للتوحيد السينوي السابق ينتقد توحيد ابن سينا من صفات الله كواحد وخير وحق على أساس أن هذه الصفات متسامية أو هي أحوال لا هي عين الذات ولا هي غيرها، ثم يأخذ نظرية الأحوال من الشرح الكبير لابن يرشد في المقالة العاشرة في كتاب ما بعد الطبيعة، راجع تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، طبعه مورييس بويج في أربع مجلدات، دار المشرق، بيروت، ط2، 1973م، (المجلد الثالث): ص ص 1235 - 1392، وينتهي أنه من مجرد تصور الله لا ينتج مباشرة القول بأنه بالنسبة لله الماهية والوجود شيء واحد، فليس مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج، وإلا استطعنا باستمرار تصور كائنا يعلو كلما وجدنا كملاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه. (راجع د. عبد الرحمن بدوي فلسفة العصر الوسطي)، ص138.

100- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، في تسعة أجزاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1990 م، ج6، ص26 وما بعدها.

101- صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية (في المناهج السلوكية)، مع حواشي الملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، ط2، 1981م، ص14.

102- صدر الدين الشيرازي: المشاعر، طبعة حجر طهران، ص4.

103- المصدر السابق: ص6.

- 104- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، م 1، ص 23 وما بعدها، الشواهد الربوبية ص 6.
- 105- المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.
- 106- محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، في جزأين، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، منشورات ذوى القربى، ط1، طهران، ج1، ص 23، قارن مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر ط1، 1417 هـ، ص 22.
- 107- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 27.
- 108- راجع مرتضى مطهرى: شرح المنظومة، ص 22.
- 109- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 35، قارن معنى التشكيك والتواطؤ في كتاب الجرجاني: التعريفات، نشره عيسى البابي الحلبي، 1938 م، ص51، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، في جزأين، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1973 م، ج2، ص371، الآمدى: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعمش، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989 م، ص 317، قارن: عادل محمود بدر، الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي، دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ص 177.
- 110- راجع: مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص26 وما بعدها، محمد حسين الطباطبائي بداية الحكمة، ج 1، ص 25 - 29.
- 111- محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ج1، ص 27.
- 112- المصدر السابق: ص 28.
- 113- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 35 وما بعدها.
- 114- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، (صدر الدين الشيرازي نموذجاً)، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 2003 م، ص ص 74: 75.
- 115- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 37 وما بعدها.

- 116- مرتضى المظهرى: شرح المنظومة، المقدمة ص 12 وما بعدها.
- 117- عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى، دراسة نقدية مقارنة، ص ص 172 - 178، راجع أيضا ابن سينا: منطق المشركيين، طبعة دار الحداثة، لبنان 1982 م، ص 22، ص 44، السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، 1373 هـ، ج 1، (كتاب التلويحات) ص 22 وما بعدها، صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، ج 1، ص ص 39 - 49.
- Also, F.Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, state Univ. of New York press, Albany 1975 p. 30 etc ...
- قارن د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) دار الأندلس، ط 1، 1984 م، ص 218 حيث رأي أن الشيخ الرئيس قد تمسك بسبق الماهية على الوجود أو بالأحرى جواز أصالتها باعتبار أنه وجود لاحق لها وليس هو بجنس عام للأشياء، ورغم أنه هو الذى يعطى الماهية حقيقتها إلا أنه عرض مضاف إليها.
- 118- الميرداماد: القبسات، تحقيق د. مهدي محقق وآخرين، مؤسسة إنتشارات دانشكاه، طهران، ط 2، 1988 م، ص 152.
- Also, Toshihiko Izutsu: Mir damad and his metaphysics in an introduction to the book of qabasat to damad, 2. Edition, 1988, pp. 10 - 14.
- 119- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، ط 1، ص 49، المشاعر، طبعة كوربان، طهران، باريس، 1965 م، ص 35، والطبعة الحجرية بطهران ص 72.
- 120- المصدر السابق: ص 48 وما بعدها.
- 121- صدر الدين الشيرازى: المشاعر، الشعر الثالث كله.
- 122- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 57.
- 123- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود ذهنى في الفلسفة الإسلامية صدر الدين الشيرازى نموذجا، (الفصل الثانى) (والخاتمة)، راجع الشيرازى، الأسفار الأربعة: ج 1، ص 56.

- 124- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة: ج1، ص 38 وما بعدها، ص 41، كتاب الشاعر، ص 26 وما بعدها.
- 125- راجع د. عادل محمود بدر: المرجع السابق، الخاتمة.
- 126- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 63 وما بعدها.
- CF. F. Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, p. 33
- 127- صدر الدين الشيرازي: الشاعر ص 128.
- 128- صدر الدين الشيرازي. رسائل آخوند (رسالة اتصاف الماهية بالوجود)، طبعة طهران، 1302 هـ، ص 115 وما بعدها.
- 129- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 410.
- 130- المصدر السابق: ص 409.
- 131- راجع المصدر السابق: ص 271 وما بعدها، راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة طبعة حجر طهران، 1282 هـ، ج1، ص 56 أ.
- 132- صدر الدين الشيرازي: شرح كتاب الشاعر، ص 12، وأيضاً جلال الدين الآشتياني: منتخبات من آثار حكماء إيران، أربع مجلدات، مركز الإنتشارات الإسلامي، قم، 1378 هـ، ج1، ص 129، صدر الدين الشيرازي: رسالة أصالة جعل الوجود، ص 190 (من مجموع الرسائل)، ص 13 من الرسالة ذاتها.
- 133- د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازي نموذجاً، ص 61 وما بعدها.
- 134- صدر الدين الشيرازي: رسالة أصالة جعل الوجود [في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين] تحقيق حامد ناجي أصفهاني، إنتشارات حكمت، 1375 هـ، ص 10 من الرسالة ذاتها، ص 188 في مجموع الرسائل، الشاعر (البرهان الرابع) ص 14، راجع جلال الدين الآشتياني: منتخبات، ج1، ص 129 وما بعدها، قارن السبزواري: تعليقات على الأسفار الأربعة، ج1 (الحاشية)، ص 39، راجع أيضاً د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني، ص ص 59 - 76، وأيضاً صدر الدين الشيرازي: رسالة المسائل

القدسية (في ثلاث رسائل فلسفية - سه رساله فلسفي)، تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتياني، مركز الانتشارات الإسلامي، قم، 1378 هـ، ص 195 وما بعدها، قارن الشيرازي: الأسفار، ج1، ص 46.

135- محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ج1، ص 39، قارن الشيرازي: الشاعر، ص 13.

136- صدر الدين الشيرازي: رسالة أصالة جعل الوجود، ص 182 وما بعدها (من مجموع الرسائل)، ص 4 وما بعدها من الرسالة ذاتها، قارن: الشيرازي المسائل القدسية: ص 193 وما بعدها.

137- السهروردي: التلويحات (في مجموعة في الحكمة الإلهية ج1) ص 22، والشيرازي الأسفار الأربعة، ج1، ص 36.

138- الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 40.

139- راجع أيضاً: السبزواري: شرح منظومة الحكمة، م 1، الحواشي والتعليقات ص 313 وما بعدها، قارن تعليقات المحقق الهيدجي، ص 213، وتعليقات الآملي، ص 314، راجع أيضاً الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، قم، إيران 1417 هـ، ص 26، د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني: ص 62 - 66.

140- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 40.

141- الشيرازي: الشاعر، ص 20.

142- الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص 50 وما بعدها، راجع أيضاً تفصيل ذلك في كتاب " الأسفار عن الأسفار " تعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي، تأليف السيد رضي الشيرازي، في جزأين، طهران، 1381 هـ، ج1، ص 58 وما بعدها.

143- المصدر السابق: ج1، ص 53 وما بعدها، قارن السيد رضي الشيرازي: الأسفار عن الأسفار، ج1، ص 65 حيث يقول: "إن الوجود لو كان له أجزاء ومقومات، فلا محالة تكون تلك الأجزاء متقدمة على الوجود - أي الكل - فيلزم مفسدة الدور الذي هو تقدم الشيء مع نفسه..."

144- الشيرازي: الأسفار، ج1، ص 54.

- 145- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن الطباطبائي، بداية الحكمة، ج1، ص 68، حيث يقول: "إن الوجود..." لا ثاني له، لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيرا له، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فكل ما فرض له ثانياً عاد أولاً، وإلا امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض انتفاؤه، وهذا خلف..."
- 146- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 147- المصدر السابق: ج1، ص ص 342 - 345، قارن السبزواري: شرح المنظومة، تحقيق آية الله حسن زادة الآملی، خمس مجلدات، ج2، ص 173 وما بعدها.
- 148- راجع المصدر السابق: ج1، ص 340، وتعليق الطباطبائي في هامش الصفحة.
- 149- المصدر السابق: ج1، ص 68 وما بعدها.
- 150- المصدر السابق: ص 69 وما بعدها، قارن الشيرازي: الأسفار، ج2، ص 82 وما بعدها. حيث يقول: "الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه أنه موجود، يقال عليه أنه واحد، ويوافقه في القوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم، بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال. ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك، بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم..."
- 151- المصدر السابق: ج1، ص 63 وما بعدها.
- 152- المصدر السابق: ج2، ص 321، ص 328 ويجب التنبيه هنا على أن الشيرازي يفرق بين ثلاثة مراتب للوجود: أولها: الوجود الصرف (الخالص — المطلق) الذي لا يتقيد بقيد أصلاً وثانيها: الوجود الذي يتعلق بغيره، وهو الوجود المقيد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات وسائر الموجودات الخاصة، وثالثها: الوجود المنبسط الذي ليس عمومته على سبيل الكلية ولا خصوصه على سبيل التقيد بقيد شخص أو مخصص، وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعي الذي هو كسائر المعاني الكلية الموجودة في

الذهن، وله أيضا وجود خاص مقيد به. فالوجود الحق هو الله تعالى، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره، والأثر هو نفس الماهية التي بمنزلة القيود والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلا بالعرض. راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 2، ص ص 327 - 330، وشواهد الربوبية: ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، طهران 1375 هـ، ص 313 (من مجموع الرسائل)، ص 33 (من الرسالة ذاتها).

153- المصدر السابق: ص 323، هامش 2.

154- راجع عادل محمود بدر: فلسفة الطبيعة عند صدر الدين الشيرازي، دراسة نقدية مقارنة، ص 176، ص 177.

155- الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 2، ص 307.

156- المصدر السابق: ج 1، مباحث الشدة والضعف.

CF. M.M. Sharif (Editor chief): History of Muslim philosophy, vol. 2, pp. 942 - 946 and see also F. Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, chapter (Ambiguity of existence)

157- الشيرازي: الأسفار الأربعة، م 1، الطبعة الحجرية ص 59،

قارن: عادل محمود بدر، الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي. ص 177.

158- الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 71.

159- المصدر السابق: ج 2، ص 318 وما بعدها.

160- المصدر السابق: ص 319.

161- المصدر السابق: ص 320.

162- صدر الدين الشيرازي: تفسير آية النور، تصحيح وتعليق

محمد خواجوى، طهران 1362 هـ، ص 145 وما بعدها. راجع أيضا

الشيرازي الأسفار ج 1، ص ص 423 - 446 (فصل الشدة والضعف - فصل التشكيك).

163- صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 69.

164- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني، ص ص 54 - 58.

165- الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 49.

- 166- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ج1، 1417 هـ، ص 50 وما بعدها، قارن محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، في جزأين دار الكتاب الإسلامى، بيروت بدون تاريخ، ج1، ص 55.
- 167- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج1، ص 50.
- 168- راجع ما تقدم، وأنظر الشيرازى الأسفار، ج1، ص 55.
- 169- السبزواري: تعليق على الأسفار الأربعة، ج1، ص 73.
- 170- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 103.
- 171- الشيرازى: شواهد الربوبية (في مجموعته رسائل فلسفي صدر المتألهين) ص 287 (من المجموع)، ص 2 من الرسالة ذاتها.
- 172- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج1، ص 58، الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 175.
- 173- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 86، قارن الشيرازى رسالة الحدوث، تصحيح محمد خواجوى، طهران 1408 هـ، ص 192.
- 174- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 175- راجع هامش 127 وما يتعلق به في المتن.
- 176- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص ص 207 - 236.
- 177- الشيرازى: شرح المنظومة، ج1، ص 94 وما بعدها (الفريدة الثانية)، قارن مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، قم، طهران 1417 هـ، ص 240 وما بعدها، قارن محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ج1، ص 180 وما بعدها، محمد مهدى الهدى: شرح بداية الحكمة، ج1، هامش ص 180 وما بعدها.
- 178- راجع ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري دار الآفاق، بيروت 1985م، ص ص 254 - 259، ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث: ص 76 وما بعدها، قارن د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة بطنطا، 1998م، ص ص 31-33، قارن إبراهيم الموسوى الزنجاني: بداية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، بدون تاريخ، ص 99، حيث يفرق بين الحدوث الذاتى الزمانى كما يلي: "الحدوث الذاتى هو مسبوقية وجود

الشيء بالعدم في ذاته، ذلك يصدق على جميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلّة خارجة عن ذاتها وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم، وهو عكس الحدوث الزمان الذي يعنى مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزمانى، كمسبوقية اليوم بالعدم من أمس.

- 179- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص ص 417 - 419.
- 180- المصدر السابق: ص 263.
- 181- راجع السبزواري: شرح المنظومة، ج1، ص 86، ص 87، والشيرازى: الأسفار، ج1، ص 414.
- 182- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 396.
- 183- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ص 125 وما بعدها، الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 414.
- 184- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 398.
- 185- الشيرازى: شواهد الربوبية: الإشراف الحادى عشر، ص ص 49-50.
- 186- المصدر السابق: ص 414.
- 187- المصدر السابق، ص 415.
- 188- قارن مرتضى المطهرى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعى، دار الكتاب الإسلامى، ص 116.
- 189- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 192.
- 190- المصدر السابق: ص 186 وما بعدها، راجع أيضاً، ص 166.
- 191- المصدر السابق: ص 87.
- 192- المصدر السابق: ج1، ص 472، راجع أيضاً فيما سبق العلامة الطباطبائى: أصول الفلسفة والمنهج الواقعى، في ثلاثة أجزاء ترجمة عمار أبو رغيف تقديم وتعليق مرتضى المطهرى، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ببيروت 1421 هـ، راجع ج3 في مواضع متفرقة.
- 193- المصدر السابق، ج1، ص 382، قارن ص 380، 443، ومحمد حسين الطباطبائى: بداية الحكمة، ج1، ص 109 وما بعدها، راجع شرح محمد مهدى المؤمن، هامش ص 109 وما بعدها من المصدر ذاته.
- 194- الشيرازى: الأسفار، ج1، ص 418.

- 195- الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص2، ص32، وتعليق محمد تقي المصباح في هامش الصفحة.
- 196- المصدر السابق: ص36.
- 197- جلال الدين الآشتياني: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي: ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامي، العدد الثاني، السنة الأولى، ص145.
- 198- مرتضى مطهرى: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبى، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م، ج2، ص241.
- 199- محمد مهدي المؤمن: شرح وتحقيق بداية الحكمة للطباطبائي، ط1، منشورات ذوى القربى، 1422 هـ، ج1، ص185، والواقع أنه كانت نسبة كل معلول لعلته الخاصة عين وقوع المعلول ومقوم لذاته، فإن واقع النسبة لعلتين مختلفتين ومتغايرتين مختلف ومتغاير. وإذا صدر من علتين مختلفتين معلول واحد يلزم أن يكون المعلول الواحد بحسب الفرض كثيرا، وفي نفس الوقت الذى تكون هويته عين النسبة لعلّة معينة ومتقومة بتلك العلة، فهي عين الانتساب لعلّة أخرى ومتقومة بتلك العلة بمعنى أنه إذا صدر عن علة واحدة معلولان متغايران يلزم كون المعلولان المتكثران حسب الفرض ليس لهما إلا هوية واحدة، فعلاقة المعلول بعلته سنخيا تؤدي حتما إلى كون وجود المعلول في مرتبة ضعيفة لوجود العلة. وعليه فالتباين الوجودى لعلتين متباينتين سيعطى معلولا في مرتبتين ضعيفتين متباينتين، وكذلك التباين الوجودى لمعلولين متباينين يستلزم علتين متباينتين كما يقول العلامة مرتضى المطهرى في تعليقه على أصول الفلسفة والمنهج الواقعى للعلامة الطباطبائي، م2، ص264 من ترجمة عمار أبو رغيف، طبعه مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1421هـ.
- 200- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م3، ص142.
- 201- الشيرازي: الأسفار، ج1، ص86.
- 202- الشيرازي: الشاعر: ص53.
- 203- الشيرازي: الشاعر: ص44.

- 204- الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 50 وما بعدها، قارن الشاعر، ص 54.
- 205- الشيرازي: الأسفار، ج 6، ص 110.
- 206- المصدر السابق: الموضع السابق، راجع تعليق الطباطبائي في هامش رقم 1 من ذات الصفحة.
- 207- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن الشيرازي: شواهد الربوبية، الإشراق العاشر من الشاهد الثالث من المشهد الأول حيث يقول: " كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء وإلا لكانت ذاته متحصل القوام من هوية أمر ولا هوية أمر كما في العقل... "، وكما يقول في الأسفار، ج 6، ص 111 وما بعدها " أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يمكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فتتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل... "
- 208- ملا هادي السبزواري: شرح الأسماء، وشرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق د. نجفقلبي حبيبي، طهران، 1375 هـ، ص ص 79 - 86.
- 209- الشيرازي: شواهد الربوبية: الإشراق العاشر من الشاهد الثالث من المشهد الأول.
- 210- الشيرازي: الشاعر، ص 49، الأسفار: ج 6، ص 110.
- 211- الشيرازي: الأسفار: ج 6، ص 110.
- 212- الشيرازي: رسالة في سريان الوجود (ضمن مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا) طبعة طهران، 1302 هـ، ص 133.
- 213- المصدر السابق: ص 147.
- 214- الشيرازي: الأسفار، ج 2، ص 216.
- 215- المصدر السابق: ص 292.
- 216- المصدر السابق: ص ص 300 - 301.
- 217- المصدر السابق: ص 363.
- 218- المصدر السابق: الموضع السابق.
- 219- المصدر السابق: ص 226.
- 220- الشيرازي: أجوبة المسائل النصيرية (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق وتصحيح حامد ناجي أصفهاني إنتشارات

حكمت، طهران 1375 هـ، ص 12 من الرسالة ذاتها، ص 172 من مجموع الرسائل.

- 221- الشيرازي: الأسفار، ج1، ص 86.
- 222- راجع الشيرازي الأسفار، ج1، ص 93، ص 94، ص ص 95 - 106: راجع مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص 370 وما بعدها.
- 223- راجع مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص 373.
- 224- الشيرازي: الأسفار، ج1، ص 94.
- 225- الشيرازي: المشاعر، ص 20.
- 226- الشيرازي: الأسفار، ص 40 وما بعدها.
- 227- الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج1، ص 35.
- 228- راجع الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، م 3، ص 310 من تعليق المطهرى، الشيرازي: الأسفار، ج 6، ص 36 وما بعدها، حيث يصوغ البرهان كما يلي: " أن الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد، وأن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولوية وجوده لذاته وإلا لكان كافياً لذاته في حصول وجوده، وكان واجباً بالذات لا ممكناً... والممكن سواء كان واحداً أو متعدداً مترتباً أو متكافئاً لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شيء إذ المقتضى لوجوب وجود الشيء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعاً، وليس هذا من شأن الممكن، لجواز طريان عدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين، وإن لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة، فإذن الممكنات سواء أكانت متناهية أو غير متناهية في حكم ممكن واحد في أنه لا يطرد عدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعاً أنحاؤه حتى يصير واجباً بها ليكون موجوداً، فلا بد في كون الممكن موجوداً أن تكون علته غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. "
- 229- الشيرازي: الأسفار، ج 6، ص 13.
- 230- المصدر السابق: ص ص 15 - 16.
- 231- الشيرازي: الأسفار، ج6، ص ص 23 - 26.
- 232- راجع ما تقدم في هذا البحث، راجع الطباطبائي. المرجع السابق: ص 338.
- 233- الشيرازي: المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامى إيران 1419 هـ، ص 68 وما بعدها.

- 234- المصدر السابق، ص ص 68 - 69.
- 235- حسن زاده الآملی: تعليقات على شرح منظومة الحكمة للسبزواری، في خمس مجلدات، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، طهران، 1380 هـ، م 3، تعلیقة رقم 5، ص 503.
- 236- الطباطبائی: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، م 3، ص ص 330-343.
- 237- راجع المصدر السابق: المواضع السابقة.
- 238- مرتضى المطهری: تعليقات على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للطباطبائی، ترجمة عمار أبو رغيف، م 3، ص 343 وما بعدها.
- 239- راجع د عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهني ص ص 35-58.
- 240- الشيرازی: الأسفار: ج 1، ص 16، ص 17.
- 241- السبزواری: شرح دعاء الصباح، تحقيق نجفقلی حبيبي، طهران 1375 هـ، ص 26 وما بعدها، السبزواری: تعليقات على الأسفار الأربعة، ج 6، ص 16، ص 17، تعلیقه رقم 1 حيث يقول: "أن حقيقة الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ الحقيقة. والقصور يعود إلى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم، بل الماهية القابلة، فإذا استدل على الوجوب الذاتي بمرتبة الظهور لم يستدل بغيره عليه لأن مرتبة الظهور سنخ الحقيقة، ووحدتها ليست عددية، بل وحدة حقة... وبعد ثبوت أصالة الوجود، فحقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم، إذ كل مقابل غير مقابل لمقابل والحقيقة المرسله التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب."
- 242- الشيرازی: الأسفار، ج 2، ص 363.
- 243- راجع: السبزواری: دعاء الصباح، ص 28.

المصادر والمراجع العربية والأجنبية

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1. المصادر العربية (مؤلفات الفارابي، ابن سينا، الشيرازي)

أ - مؤلفات الفارابي

- 1- فصوص الحكم، ضمن ثمانية رسائل للفارابي، طبعه الشيخ محمد حجازي، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1907 م.
- 2 - عيون المسائل، ضمن ثمانية رسائل للفارابي، طبعه الشيخ محمد حجازي، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1907 م.
- 3 - رسالة الدعاوى القلبية، في المجموع من رسائل الفارابي (إحدى عشرة رسالة) مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1926 م.
- 4 - آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه د. ألبيير نصرى نادر، دار المشرق، ط5، بيروت، 1985 م.

ب - مؤلفات ابن سينا

- 1- الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث (الإلهيات) مجموعة ذخائر العرب (رقم 22)، دار المعارف بمصر، ط3، بدون تاريخ.
- 2- شرح كتاب حرف اللام، نشره د. عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط2، 1978 م.
- 3- التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973 م.

- 4- المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، 1984 م.
- 5- النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت، 1985 م.
- 6- الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زاده الآملی، نشره مكتب الإعلام الإسلامي، قم بإيران، ط 1، 1418 هـ.
- 7- الشفاء (الإلهيات) تحقيق سعيد زايد، الأب جورج قنواتي، القاهرة، 1960 م.
- 8- الرسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، نشرها حلمي ضياء أولكن، استانبول، 1953 م.
- 9- الرسالة العرشية (في توحيده وصفاته)، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1353 هـ.
- 10- منطق المشرقيين، طبعة دار الحداثة، لبنان، 1982 م.

ج - مؤلفات صدرالدين الشيرازي

- 1- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، في تسع مجلدات، دار إحياء التراث العربي، ط 3، ط 4، من 1981 م - 1990 م.
- 2- كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ.
- 3- تفسير القرآن الكريم، في سبع مجلدات، تصحيح محمد خواجهي، إنتشارات بيدار، قم بإيران، بدون تاريخ.
- 4- الشواهد الربوبية (في المناهج السلوكية)، مع حواشي الملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، ط 2، بيروت 1981 م.
- 5- رسالة المسائل القدسية، (في ثلاث رسائل فلسفية - سه رساله فلسفي) تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتياني، مركز الإنتشارات الإسلامي، قم بإيران، 1378 هـ.

- 6 - رسالة أصالة جعل الوجود، في مجموعة رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى، إنتشارات حكمت، طهران 1375 هـ.
- 7 - رسالة الحدوث، تصحيح محمد خواجوى، طهران، 1408 هـ.
- 8 - رسالة الحدوث، فى مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا، طبعة طهران، 1302 هـ.
- 9 - مفاتيح الغيب مع تعليقات المولى على النورى، وتقديم محمد خواجوى، فى جزأين، مؤسسة التاريخ العربى، ط1، بيروت، 1999 م.
- 10 - المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتيانى، مع مقدمة إنجليزية وفارسية للدكتور سيد حسين نصر، طهران، 1967 م.
- 10 - أجوبة المسائل النصيرية (فى مجموعة رسائل فلسفى صدر المتألهين) تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى، إنتشارات حكمت، طهران، 1375 هـ.
- 11 - المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآشتيانى، مكتب الإعلام الإسلامى، إيران 1419 هـ.
- 12 - رسالة فى سريان الوجود (ضمن مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا)، طبعة طهران، 1302 هـ.
- 13 - تفسير آية النور: تصحيح محمد خواجوى (مع ترجمة فارسية)، طهران 1419 هـ.

2. المصادر العربية

- 1 - أنسلم (القديس): بروسولوجيون أو حديث فى وجود الله، ترجمة وتعليق د. حسن حنفى، ضمن كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981 م.
- 2 - الآملى (حسن زاده): تعليقات على شرح المنظومة للسبزوارى، تحقيق وتقديم مسعود طالبى، فى خمس مجلدات، طهران، 1992 م.

- 3 - الرازي (فخر الدين): المباحث المشرقية، في مجلدين، مكتبة بيدار، قم، إيران، 1411هـ، طبعة حيدر آباد الدكن، في جزأين، ج1، 1924 م، ج2، 1945 م.
- 4 - السبزواري (الملا هادي): شرح المنظومة (شرح غرر الفرائد أو شرح منظومة الحكمة)، تحقيق مهدي محقق وتوشي هيكو ايزوتسو، ج1 (قسم الأمور العامة والجوهر والعرض) (الميتافيزيقا)، طهران، 1981 م، ج2 (الإلهيات بالمعنى الأخص) تحقيق د. مهدي محقق طهران، 1990 م.
- 5 - السبزواري (الملا هادي): شرح دعاء الصباح، تحقيق نجفقلي حبيبي، طهران، 1375 هـ.
- 6 - السبزواري (الملا هادي): شرح الأسماء (وشرح دعاء الجوشن الكبير)، تحقيق نجفقلي، طهران، 1996 م.
- 7 - السبزواري (الملا هادي): تعليقات على هامش الأسفار الأربعة (طبع مع الأسفار للشيرازي)، في تسع مجلدات دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981-1990 م.
- 8 - السهروردي (شهاب الدين): مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح وتقديم هنري كوربان، ج1 (التلويحات) 1373 هـ، ج2 (حكمة الإشراق)، 1373 هـ.
- 9 - الشيرازي (السيد رضى): الأسفار عن الأسفار (تعليقات على الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة) لصدر الدين الشيرازي، في مجلدين، طهران، 1381 هـ.
- 10 - الطباطبائي (العلامة محمد حسين): بداية الحكمة، دار المصطفى، ط2، بيروت، 1982 م، بداية الحكمة، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، في مجلدين، منشورات ذوى القربى، ط1، بيروت 1422هـ.
- 11 - الطباطبائي (العلامة محمد حسين): نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامى، بيروت، بدون تاريخ.

- 12 - الطباطبائي (العلامة محمد حسن): أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، في ثلاثة أجزاء، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى المطهرى، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، بيروت، 1421هـ.
- 13 - الطوسى (نصير الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، ق3 (الإلهيات)، ط2، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
- 14 - الكندى (أبو يوسف يعقوب): رسالة فى حدود الأشياء ورسومها (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية) القسم الأول، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريده، ط2، دار الفكر العربى، القاهرة 1978م.
- 15 - الميرداماد (محمد باقر الحسينى): القبسات، تحقيق د. مهدى محقق وتوشى هيكو إيزوتسو، ط2، طهران 1988م.
- 16 - الميرداماد (محمد باقر الحسينى): تقويم الإيمان (المعروف بكشف الحقائق)، شرحه أحمد العلوى العاملى، حققه وقدم له على أوجبى، طهران، 1998م.
- 17 - مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، فى خمس مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعى، مؤسسة البعثة، طهران، 1413هـ.
- 18 - مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى، بيروت، 1417هـ.
- 19 - مرتضى المطهرى: دروس فلسفية فى شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبى، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م.
- 20 - مهدى آشتيانى: تعليق على شرح منظومة الحكمة للسبزوارى، تحقيق عبد الجواد أفلاطورى ومهدى محقق مع مقدمة بالإنجليزية لإيزوتسو، طهران، 1993م.

3. المراجع العربية

- 1 - إبراهيم مذكور (دكتور): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، فى جزأين، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983م.

- 2 - إبراهيم الموسوى الزنجاني: بداية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ.
- 3 - أبو ريان (دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959 م.
- 4 - أحمد فؤاد الأهواني (دكتور): ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
- 5 - إقبال (العلامة محمد إقبال): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955 م.
- 6 - الجرجاني: التعريفات، نشره عيس البابي الحلبي، 1938 م.
- 7 - جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون ط1، دار الشروق، بيروت، 1987 م.
- 8 - جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، 1978 م.
- 9 - جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984 م.
- 10 - جلال الدين الآشتياني: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامي، عدد 2، السنة الأولى.
- 11 - جوسيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله (إعادة تأسيس فينومنولوجي للبرهان الأنطولوجي)، ترجمة وتقديم د. حميد لشهب، أفريقيا الشرق، بيروت، 2001 م.
- 12 - حسن حنفي (دكتور): دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982 م.
- 13 - حسن حنفي (دكتور): نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، (أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني) ترجمة وتقديم وتعليق، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981 م.
- 14 - سامي نصر لطف (دكتور): نماذج من فلسفة الإسلاميين، حكماء المشرق، ج1، ط2، القاهرة، 1983 م.

- 15- سيد حسين نصر (دكتور): ثلاثة حكماء مسلمون، دار النهار للنشر، بيروت، 1971 م.
- 16- صليبيا (د. جميل): المعجم الفلسفي، في جزأين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971 م.
- 17- عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي، دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، مكتبة كلية الآداب جامعة طنطا، 1990 م.
- 18- عادل محمود بدر (دكتور): التجربة النورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، ط1، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1999 م.
- 19- عادل محمود بدر (دكتور): قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998 م.
- 20- عادل محمود بدر (دكتور): إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازي نموذجا، دراسة في نظرية المعرفة، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 2002 م.
- 21- عادل محمود بدر (دكتور): دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، دار المصطفى للطباعة والنشر بطنطا، ط3، 2002 م.
- 22- عباس محمود العقاد: ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
- 23- عباس محمود العقاد: الله، دار الهلال، مصر، 1954 م.
- 24- عبد الرحمن بدوي (دكتور): مذاهب الإسلاميين، ط1، بيروت، 1971 م.
- 25- عبد الرحمن بدوي (دكتور): فلسفة أوروبا في العصور الوسطى، مكتبة النهضة العربية، ط2، مصر، 1969 م.
- 26- عبد الأمير الأعسم (دكتور): المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1989 م.

- 27 - على سامي النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط6، دار المعارف بمصر، 1975 م.
- 28 - فيصل بدير عون (دكتور): نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977 م.
- 29 - ماجد فخرى (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974 م.
- 30 - محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970 م.
- 31 - محمد غلاب (دكتور): مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.
- 32 - محمد ياسين عريبي (دكتور): مواقف ومقاصد، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982 م.
- 33 - محمد مصباح البارودي: المنهاج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، في جزأين، مؤسسة النشر الإسلامية، قم بإيران، 1989 م.
- 34 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت 1979 م.

4. المراجع الأجنبية

- 1- A.M.GOICHON: THE philosophy of Avicenna, and its influence on medieval Europe, translated from the French with notes, annotation and a preface by M.S.KHAN, printed in India, first edition, 1969.
- 2- Davidson Herbert A.,: Avicennce's proof of the existence of god as an essay existent being, in Islamic philosophical theology , edited by parviz Morewedge , state univ., of N.Y. press ,Albany , 1979, PP. 165 - 187.
- 3- Fazlur, Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, state univ. of N.Y. press, Albany, 1975.
- 4- Nasr (S.H.): Sadr al- din - shirazi, An essay in a history of Muslim philosophy, editor chief, (M.M. SHARIF) OTTO - Harvasowitz Wiesbaden, two volumes, 1963 .
- 5- Nasr (S.H.): "Mulla Sadra: his teachings, in a history of Islamic Philosophy, editor chief S.H. Nasr and Oliver Leaman, London, routledge, 1996.
- 6- Nasr (S.H.): Mulla Sadra and his transcendant philosophy, edit two, Tehran, 1977.
- 7- M.Fakhry: The ontological argument of al Farabi, studia Islamica, lxxv, 1986, pp. 5 – 17.
- 8- Morewedge, P. (Parviz): A third version of the ontological argument in the Ibn Sinan metaphysics, in Islamic philosophical theology, edited by parviz Morewedge, state univ. Of N.Y. press, Albany, 1979.